Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Nr. 20 — Gotha, 21. Oktober 1926 — 40. Jahrgang

Inhalt: Sünde und Unrecht [Sp. 985] — Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Schluß [Sp. 986] — Der Sündenfall und die alttestamentliche Wissenschaft [Sp. 994] — Das Problem der Persönlichkeit, dargestellt an Werfels „Juarez und Maximilian", „Verdi" und Thomas Manns „Zauberberg" [Sp. 998] — Vom heiligen Franz [Sp. 1011] — Albert Eichhorn [Sp. 1015] — Zivilisation und religiöse Kultur im Orient [Sp. 1018] — Der Evangelisch-Soziale Kongreß in Frankfurt a. O. [Sp. 1025] — Zur deutsch-französischen Verständigung (Doumergue, Mousset, Curtius, Grautoff, Platz, Patry, Lichtenberger) [Sp. 1027] — Ecce homo (Stählin) [Sp. 1030] — Josephus über Jesus (Aufhauser, Eisler) [Sp. 1031] — Bücher und Schriften: Zu Nithack-Stahns 60. Geburtstag; Unser Friede (Seilacher); Hörst du den Ton (Faißt); Otto von Corvin (Wendel); Wilhelm Faber (Kurth); Ich bin dein Gott (Schäfe); Entdecke dein Ich (Feilchenfeld); Reden bei der Rektoratsübergabe (Tübingen); Das Deutschtum in Mazedonien (Brunau); Wiederaufbau am Goldenen Horn (Lüttichau); Unromantisches Morgenland (Weiß); Sonntagsruhe im Handelsgewerbe (Hörbrand); Sonntagsruhe in Gefahr (Bösche) [Sp. 1032] — Vom Katholizismus der Gegenwart [Sp. 1035] — Wöchentliche Chronik [Sp. 1037] — Verschiedenes: Staat und Kirche in Hessen; Tagung des BGC in Köln; Zwei Verdeutschungen; Kleine Mitteilungen [Sp. 1037]

Sünde und Unrecht

Wer Sünde tut, der tut auch Unrecht, und die Sünde ist das Unrecht. 1. Joh. 3, 4

In der Bibel ist viel von der Sünde die Rede. Sieht man näher zu, eigentlich mehr von der Vergebung der Sünde. Jedenfalls begegnet uns nirgends, geschweige im Munde Jesu, eine runde Aussage, was die Sünde sei. Aus der Theologie des Paulus freilich kann man eine ganze „Lehre von der Sünde" entnehmen. Aber so ein recht einfacher Satz: „Sünde ist ...", wie uns das in der Schule beigebracht wurde, will sich nicht finden. Bei den Menschen, denen Jesus die frohe Botschaft von der Vergebung brachte, hat er einfach vorausgesetzt, daß sie wußten, was Sünde sei.

Nun ist heute in unsrer Glaubenslehre wohl nur Eine Stimme darüber, daß Sünde ein heiliges Wort ist. Das heißt: wenn man „Sünde" sagt, so sagt man „Gott". Aller andre Sprachgebrauch ist abgeleitet, verflachend, zweiten Ranges. Von Sünde weiß nur, wer vor Gott erschrickt. „Gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch!" Die Nähe Gottes wirkt das Gefühl unsrer Unwürdigkeit, ihm zu begegnen. Wir meiden und fliehen ihn. Und nur wenn er uns mit seiner Vergebung einholt und uns mit seiner Gnade überwindet, können wir es bei ihm aushalten.

Dennoch hat auch jene weitere Anwendung des Sündengedankens ihren Wert. Nur daß es keine Verflachung sei, sondern Ausweitung und Ausbreitung. Eben waren wir darüber einig: Sünde — immer gegen Gott — ist etwas Andres als Unrecht — gegen Menschen. Nein, sagt die Schrift: es ist nichts Andres. „Die Sünde ist das Unrecht." Und das Unrecht ist die Sünde. Nicht darauf ist Gott eifersüchtig, daß wir ihm die rechte Ehre geben, sondern darauf, daß wir ihm am Nächsten dienen. Wie sollen wir anders ihm dienen? Das unmittelbare reine Zusammensein mit ihm halten wir in der Tat nicht aus. Aber das weiß er, und also will er das gar nicht. Sondern er heißt uns: ihn im Nächsten lieben.

Da merken wir, was für uns Christen denn doch die eigentliche Sünde ist. Alle Sünde kann dem Menschen vergeben werden: Gotteslästerung, Christusverleugnung; aber die Sünde wider den heiligen Geist nicht. Denn der Geist spricht: „Liebet euch untereinander." „Die Sünde ist das Unrecht." Daran erkennen wir, daß er in uns bleibet, an dem Geist, den er uns gegeben hat.

Sünde ist ein heiliges Wort. Aber im Reiche Jesu Christi hat es eine Richtung ins Ethische bekommen. Die kann und soll ihm nicht verloren gehn. R

Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas

Vorlesungen an der Universität Bonn Mai 1926

V. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas

1. Einleitung

Das Wort „Dogma" an sich klärt uns über das hier vorliegende Problem nicht auf. In der Apostelgeschichte und bei apostolischen Vätern kommt es im Sinne von Geboten (Gottes, des Herrn, der Apostel) vor; ebenso wird es in der profanen Sprache gebraucht und dazu im Sinne von „Meinungen" und „Lehrsätzen", vorläufigen und unumstößlichen, namentlich der Philosophen und ihrer Schulen. So haben es auch die christlichen Apologeten angewendet. Sofern die philosophischen Schulen ihre Lehre für wahr und autoritativ erklärten, mußten ihre Dogmen es auch sein — erst recht die der christlichen Apologeten; denn ihre Dogmen waren ja die der geoffenbarten, also göttlichen Philosophie. So ergab sich hier für sie das Attribut des schlechthin Autoritativen. Indessen ist die Einsicht, daß in „Dogmen" mindestens auch ein menschlicher Faktor steckt, in der Christenheit nie ganz verloren gegangen. So schreibt Marcell von Ancyra am Anfang des 4. Jahrhunderts [1]): „Dogmen, wie der Name sagt, hängen von menschlichem Wollen und Denken ab. Daß sich dies so verhält, bezeugt hinreichend die dogmatische Kunst der Ärzte, bezeugen aber auch die sogenannten Dogmen der Philosophen, und daß auch jetzt noch die Meinungsäußerungen des Senats Dogmen des Senats genannt werden, ist Jedermann bekannt." Die theologischen Dogmen, das ist der Sinn, haben nichts vor denen der drei anderen „Fakultäten" — sie stehen hier zusammen — voraus.

Aber trotz solcher vereinzelter Kritik blieb die absolute Bedeutung der Dogmen bestehen; man muß sie daher im Sinne der Kirche so definieren: Die kirchlichen Dogmen sind die formulierten und für eine wissenschaftlich-apologetische Behandlung ausgeprägten Glaubenslehren, welche die Erkenntnis Gottes, der Welt und der durch Christus geschehenen Erlösung umfassen und also den objektiven Inhalt der Religion darstellen. Sie gelten in den Kirchen als die in den heiligen Schriften offenbarten und den überlieferten Glauben auseinandersetzenden Wahrheiten, deren Anerkennung die Voraussetzung des Christenstandes und deren Betrachtung die höchste Aufgabe des Christen ist. Hinter diesen Dogmen steht die Kirche selber; sie ist das Subjekt, das sie trägt. Doch besteht hier eine Wechselwirkung: das Dogma trägt auch die Kirche.

Das Problem, um welches es sich für uns handelt,

[1]) Siehe Marcell bei Eusebius, contra Marcell.

lautet demnach: „Wie hat sich die christliche Verkündigung (siehe Kap. III) in diese Dogmen, bzw. zu einem Dogma verwandelt?“ oder anders ausgedrückt: „Wie ist aus der geoffenbarten Botschaft, die sich an den Glauben richtet, der vom Geiste Gottes erweckt und zu fortschreitenden Erkenntnissen gesteigert wird, eine Lehre (ein Glaubensgesetz) geworden, die sich an den Glaubensgehorsam und die Vernunft richtet und Kirchenlehre ist?“

Man hört seit langer Zeit und auch heute noch die Antwort, der spekulative Trieb der Griechen habe das verursacht und der Kampf gegen die Irrlehren habe dazu geführt, und unstreitig liegt Wahrheit in dieser Antwort; allein sie reicht nicht aus. Die Entwicklung der Glaubensverkündigung zu einer systematischen Lehre rief bei den Griechen auch starke Gegenwirkungen hervor, nicht nur bei den „simplices et idiotae“, von denen Tertullian sagt, sie seien in der Kirche stets in der Mehrzahl — Origenes bestätigt das —, sondern auch bei besorgten geförderten Christen, die das Eindringen der Philosophie und des Gnostizismus in die Kirche fürchteten und alle Spekulation als vorwitzig, profan, gefährlich, ja unerlaubt beurteilten, oder die Unmittelbarkeit und Suffizienz des vom Geiste erweckten Glaubens gefährdet sahen — schweigend soll man das Geheimnis verehren —, oder die Dogmenbildung als eine Reduzierung des reichen Schatzes der Überlieferung und dazu als eine Quelle des Streites beurteilten.

So standen sich die Motive, die für und gegen eine systematische Lehrbildung sprachen, gegenüber, jene aber waren die stärkeren, und sie machten sich in doppelter Weise geltend und gewannen den Sieg.

Auf zwei Linien nämlich ist die Entstehung der kirchlichen Dogmen erfolgt. Erstlich, notgedrungen im Kampfe, als Umbildung der christlichen Verkündigung zu antignostischen und antimarcionitischen Lehren, zweitens als Umbildung zu einem religionsphilosophischen kirchlichen Erkenntnissystem auf Grund der apologetischen Theologie. Daneben aber lief noch eine besondere Frage, die sich im Schoß der Kirche selbst — souverän, gewaltig, fordernd — erhob: wie das Göttliche in Christus näher zu fassen und zu bestimmen sei.

2. Die Umbildung der christlichen Verkündigung zu antignostischen und antimarcionitischen kirchlichen Lehren

Wir haben im vorigen Kapitel gesehen, wie stark Valentin — ich nenne ihn für den Gnostizismus überhaupt — und Marcion die Kirche bedrohten, sowohl durch solche Einzellehren, deren Unerträglichkeit an ihrem Widerspruch gegen den überlieferten notorischen Inhalt der Verkündigung offenbar war, als auch durch die geschlossene und imponierende Einheit ihrer Lehrbildung, in der sie das Ganze des Christentums zu erfassen suchten. Die Gegenwirkung mußte zunächst und vor allem darin bestehen, daß man die überlieferte Verkündigung in ihren Hauptstücken durch scharfe Formulierung und lehrhafte Ausbildung schützte. Welches diese Hauptstücke waren, läßt sich leicht bestimmen; ziemlich vollständig sind sie zusammengefaßt in dem apokryphen Brief der Korinther an Paulus, der in den um 170 verfaßten apokryphen „Akten des Paulus“ steht. Hier heißt es: „Die Gegner lehren,

daß man die Propheten (d. h. das Alte Testament) abtun müsse,
daß Gott nicht allmächtig sei,
daß es keine Auferstehung des Fleisches gebe,
daß nicht Gott die Menschen geschaffen habe,
daß Christus nicht im Fleisch gekommen und auch nicht aus Maria geboren sei,
daß die Welt nicht Gottes sei, sondern der Engelmächte.“

Man verfuhr demgegenüber nun so — zwangsläufig ergab sich dieses Verfahren —, daß man die Gegenlehren rund und klar als Lehrstücke formulierte und sich entweder einfach mit der nicht ganz unrichtigen, aber auch nicht richtigen Behauptung begnügte, sie seien Teile der alten Überlieferung, d. h. der apostolischen Verkündigung, oder den Beweis für diese These antrat auf Grund einer Kette von Lehrern, die bis zu den Aposteln hinaufreiche, oder sie außerdem noch aus Schriftstellen begründete. Es entstand so ein Komplex von nebeneinanderstehenden Einzellehren, die von der Gotteslehre (Einzigkeit, Allmacht, Schöpfung usw.) bis zur Lehre von der Auferstehung des Fleisches reichten. Diese lehrhaft auseinandergelegte, durch den Altersbeweis erprobte Verkündigung bezeichnete man als „Glaubensregel“ (bzw. als Glaubensgesetz) und erklärte, ihre Anerkennung sei die Voraussetzung der Christlichkeit und Kirchlichkeit, und alles Forschen und Spekulieren habe nur auf diesem Boden ein Recht, dürfe also weder gegen noch ohne sie stattfinden; auch sei die Wirksamkeit des Geistes Gottes nur auf diesem abgesteckten Boden anzuerkennen.

Damit waren die kirchlichen Dogmen auf ihrer ersten Stufe geschaffen. Selbst vorausgesetzt, sie deckten sich inhaltlich mit der alten Verkündigung, so war hier unter der Hand etwas Neues entstanden: nicht der heilige Geist, sondern das Glaubensgesetz, dem man gehorsam sein muß, begründet den Christenstand, und die einzelne Lehre hat als solche dasselbe Gewicht wie das Ganze, mochte sie nun reine Glaubenserkenntnis sein oder ein Stück Geschichte enthalten oder bereits einen spekulativen Inhalt haben. Daß sich die zur „Versicherung“ der Lehren aufgestellten Lehrerketten bald in die Ketten der das apostolische Amt besitzenden Bischöfe verwandelten, wurde von hoher Wichtigkeit, änderte jedoch nichts an der Natur der aufgestellten Glaubensgesetze. Deutlich und abschließend aber kam durch diese Feststellung zum Ausdruck, daß die Kirche Subjekt und befugtes Organ der Glaubensgesetze ebenso ist, wie sie Mutter der Gläubigen, Braut Christi und Stätte des Heiligen Geistes ist.

3. Das Problem der Christologie (Erste Epoche)

Nicht nur durch die Gnostiker und Marcion war das Problem der Person Christi in den Mittelpunkt gerückt — sie zerrissen die Einheitlichkeit des Erlösers, leugneten seine Menschheit und identifizierten seine Gottheit entweder mit der des Vaters oder ergingen sich über sie in hohen, aber der Überlieferung ganz fremden Spekulationen —, sondern auch durch sehr verschiedene und ungeklärte Auffassungen in der Kirche selbst. Soweit wir in der Heidenkirche zurückgehen können, vermögen wir festzustellen, daß zwar Niemand daran gedacht hat, Jesus für einen „bloßen Menschen“ zu halten — vielmehr galt überall, man müsse ihn in die göttliche Sphäre rücken [2]), daß aber mindestens drei verschiedene Ansichten über seine Göttlichkeit vorhanden waren, die einander ausschlossen, mochten auch unklare Spekulationen sie zu verbinden suchen.

Die erste lautete: Christus ist ein vom Heiligen Geist erzeugter, aus Maria geborener Mensch, den Gott zur Ausführung des Erlösungswerkes erwählt hat und der, nachdem er dieses Werk in vollkommenem Gehorsam ausgeführt hat, von Gott durch Leiden und Tod hindurch erhöht, d. h. adoptiert, zum Herrn gemacht und zum zukünftigen Weltrichter eingesetzt worden ist. „Ex eventu“ ist er Gott. Die zweite lautete: Christus ist die Erscheinung des Vaters selbst, der ja verheißen habe, daß er selbst zur Erlösung kommen werde.

Die dritte lautete: Christus ist ein himmlisches Geistwesen höchster Art, welches aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau geboren, auf Erden erschienen und nach

[2]) Die Ermahnung, die der Prediger im sogenannten II. Clemensbrief (c. 1) ausspricht, man müsse „über Christus denken wie über Gott, wie über den Richter der Lebendigen und Toten“, wird nirgendwo in der großen Kirche auf Widerspruch gestoßen sein und stimmt auch mit den Aussagen zusammen, die Plinius in den Christenprozessen ermittelt hat.

Vollendung seines Werks in den Himmel wieder aufgestiegen sei. Das himmlische Wesen war der Heilige Geist selbst oder der Logos oder der oberste Engel oder eine nicht näher zu bestimmende göttliche Potenz.

Ein gewisser Ausgleich zwischen der zweiten und dritten Auffassung konnte dadurch zustande kommen, daß man Aussagen zweierlei Art über Jesus Christus machte auf Grund des Schemas „nach dem Geist" und „nach dem Fleisch". Dort konnte man Göttliches in beliebiger Auswahl (von der höchsten Qualität bis zu den geringeren) von ihm aussagen, hier ebenso beliebig Menschliches.

Ein besonders deutlicher Zeuge für die erste Glaubensauffassung ist das alte römische Symbol. Wir haben im dritten Kapitel sein Grundschema kennen gelernt. Wenn dieses Schema im Symbol so ausgeführt ist, daß zu dem Begriff „Sohn Gottes" die Worte von der Geburt aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria hinzugefügt sind, zu dem Begriff „unser Herr" aber die Worte von „gekreuzigt" an bis zur Wiederkunft, so können diese beiden appositionellen Sätze nur begründend verstanden werden: „Weil er wunderbar geboren ist, ist er der Gottes Sohn", und „Weil er durch Leiden und Sterben hindurch erhöht worden ist, ist er der Herr [3])." Dann aber ist klar, daß der Verfasser dieses Symbols sich nicht nur zur ersten Christologie bekannt, sondern auch, daß er sie als „Lehre" anderen Christologien oder Unklarheiten gegenüber als die allein zutreffende behauptet hat. Dies wird durch ein altes Zeugnis bestätigt; denn um das Jahr 190 behaupteten die Anhänger dieser Christologie in Rom, es sei noch gar nicht lange her, daß sie die herrschende in Rom gewesen sei.

Aber neben ihr muß die zweite, die man die „modalistische" nennt, reflektiert oder gewiß viel häufiger unreflektiert, noch weiter verbreitet gewesen sein; es gibt dafür zahlreiche Beweise; man versteht es, daß die Frömmigkeit an ihrem Gott Christus genug zu haben glaubte und nichts Anderes über ihm anerkennen wollte. Bei den gebildeten und literaturkundigen Christen war aber wahrscheinlich die dritte die verbreiteste; war sie doch schon von den großen Autoritäten Paulus und Johannes bezeugt; die Verfasser des Hebräer-, Clemens-, Barnabasbriefs, Ignatius usw. huldigten ihr, und sie war in vieler Hinsicht — auch weil sie der Spekulation den größten Spielraum gab — die anziehendste, wenn gleich der schlichte Sinn es schwer fassen konnte, wie sie mit dem Monotheismus vereinbar sei. Die erste Christologie ging von der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu aus, die dritte machte eine übergeschichtliche, die sie hinter die geschichtliche schob, zum Subjekt; die zweite konnte sowohl die geschichtliche Persönlichkeit als Gott selbst zum Ausgangspunkt machen.

Diese drei Christologien müssen bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts als verschiedene immer deutlicher auseinandergetreten sein; aber weder kam es bis dahin — *einen* Fall ausgenommen [4]) — zu Auseinandersetzungen zwischen ihnen noch zum Siege einer Ansicht über die anderen. Unterdessen aber wuchs die apologetische Theologie auf, und sie hat die weitere Ausbildung des Dogmas überhaupt und des christologischen insbesondere durchgreifend bestimmt.

4. Der Einfluß der apologetischen Theologie auf die Ausbildung des Dogmas

Hier ist nur das Fazit zu ziehen aus den Darlegungen, die wir in Bezug auf die apologetische Theologie gegeben haben unter Hervorhebung *eines* Begriffs, der nunmehr genauer zu betrachten ist, der *Logos*.

Der Begriff des *Logos* ist der Zentralbegriff der apologetischen Theologie. Nimmt man ihn weg, so stürzt Alles zusammen; denn er ist für die Gottes- und Schöpfungslehre ebenso wichtig wie für die Erlösungslehre. Dort schützt er die platonische Unsagbarkeit und Unveränderlichkeit Gottes und ermöglicht zugleich die Weltschöpfung; hier schützt er sie ebenfalls und ermöglicht das erlösende Wirken Gottes. Ferner läßt der Logos, weil er die in der Welt wirksame Vernunft Gottes und das Prinzip der Geistesgeschichte und Moral zugleich ist, Welterkennen, Gottesverehrung und Moral in vollkommener Identität erscheinen, ohne doch Alles unter Aufhebung der Freiheit in einer idealistischen Kosmologie untergehen zu lassen. Endlich wahrt er trotz angeblicher Höchstschätzung der Erlösung den Abstand alles irdischen Geschehens von der Gottheit selbst; denn in der amphibolischen Beschreibung des Logos als göttliche Vernunftkraft und als göttliches Geschöpf sowie in der These, daß der Logos zum Zweck der Weltschöpfung aus Gott produziert sei und in ihn zurückkehren werde, wenn sein Werk vollendet sei — kommt seine Subordination und sein transitorischer Charakter zu vollem Ausdruck.

Die Apologeten mußten auf Grund ihrer Theologie die Lehre vom Logos als das *Grunddogma* verkündigen und haben es getan. Das war etwas ganz Neues, obgleich der Begriff selbst in seiner Beziehung auf Christus der älteren Überlieferung nicht fremd war. Aber hier war er eines der Prädikate für Christus — auch im Johannesevangelium ist es nicht anders; nur im Prolog erscheint das Verhältnis aus apologetischen Gründen umgekehrt, im Buch selbst ist der geschichtliche Jesus Christus das Subjekt —, bei den Apologeten aber ist der Logos der Erlöser und Jesus Christus seine Erscheinungsform. Da nun die apologetische Theologie gegen den Wortlaut der „Verkündigung" und die antignostischen Glaubenslehren nicht verstieß und ihre Logoslehre in ihrer Vernunftgemäßheit, Universalität und Größe den imponierendsten Eindruck machen mußte, so versteht man es vollkommen, daß sie einen denkenden Christen nach dem anderen für sich gewann. An Irenäus kann man das studieren. Er verfügte über eine Fülle tieferer Glaubensanschauungen als irgendeiner der Apologeten; aber er ist doch ganz wehrlos gegen die apologetische Theologie gewesen und macht nicht nur, wenn auch unter sehr wertvollen Restriktionen und noch wertvolleren Umbildungen, den apologetischen Logos zum erlösenden Subjekt, sondern übernimmt auch wichtige Einzelausführungen der apologetischen Theologie; denn mit der Rezeption dieses Logos erfolgte auch zwangsläufig die Nötigung, das Gott-Welt-System der Apologeten zu rezipieren, die antignostischen Glaubenslehren in dasselbe einzustellen und nunmehr die Aufgabe zu ergreifen, an die Stelle der Verkündigung ein auf den Grund und unter den Schutz der Offenbarung gestelltes vernünftiges Glaubenssystem zu setzen.

Wie das des Näheren geschehen ist, welche Bedeutung dabei die neue Schöpfung der Kirche, die Sammlung der apostolischen Schriften gehabt, und wie lange es gedauert hat, bis es wirklich zu einem kirchlichen vernünftigen Glaubenslehrsystem gekommen ist — oder vielmehr, daß es überhaupt niemals im Altertum zu ihm gekommen ist, denn das System des Origenes wurde abgelehnt und ist nicht ersetzt worden — das darzulegen fällt außerhalb des Rahmens dieser Vorlesungen. Hier ist nur das Doppelte zu konstatieren, daß die apologetische Theologie definitiv der Kirche die Aufgabe aufgenötigt hat, ihre maßgebende und die Verkündigung ablösende Darlegung des Glaubens in der Form eines vernünftigen Gott-Weltsystems zu geben, und daß sie sie vor die Entscheidung gestellt hat, ob sie den zum Zweck der Weltschöpfung von Gott produzierten, mit ihm identischen und zugleich nicht identischen Logos als das Subjekt in Christus anerkennen wolle oder nicht. Das geschah in einer Zeit, in der, wie angedeutet, das eben geschaffene Neue Testament als neuer Faktor

[3]) Ich habe diese Auffassung seit vielen Jahren vertreten; eindrucksvoll dargelegt hat sie *Holl* in dem oben zitierten Aufsatz (Sitzungsbericht der Preußischen Akademie).

[4]) Die „Aloger" in Kleinasien.

von unvergleichlicher Kraft in die Geschichte der Reflexion über den Inhalt des Glaubens eintrat, und in welcher man aus dem Neuen Testament, aber auch von Valentin und Marcion, vielleicht auch von Mysterienkulten her wieder zu empfinden und zu lernen begann, daß in der Religion die Erlösung zu einem neuen ewigen Leben das Entscheidende ist. So kam das apologetische vernünftige Gott-Weltsystem nur gebrochen in der Kirche zum Siege; aber auch in dieser Gestalt faßte es die Dogmen ideell zu einem großen Dogma zusammen. Es ist das Schicksal der Kirche geworden.

5. Das Problem der Christologie (Zweite Epoche)

Wir kehren zur Christologie zurück. Wir haben gesehen, daß noch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, näher in der Zeit um 180, keine der drei nebeneinander stehenden Christologien die anderen verdrängt hatte. Jetzt aber begann der Kampf. Er dauerte in den verschiedenen Provinzialkirchen verschieden lang und der Abschluß in ihnen war nicht vollkommen identisch; aber um das Jahr 270 war er im Reiche überall beendigt. Siegerin blieb die Logoschristologie und mit ihr die philosophischen Dogmen und das Dogma, dessen Grundlage sie war.

Für den Kampf ist es charakteristisch, daß sich in ihm die beiden anderen Christologien nicht nur biblisch zu vertiefen, sondern auch wissenschaftlich auszugestalten versuchten, um in letzterer Hinsicht der Logoschristologie ebenbürtig zu werden. Auch sie riefen die Philosophie herbei — ein Beweis, daß man ohne sie nicht mehr auskommen konnte. Gemeinsam erhoben sie gegen die Logoslehre die schweren Bedenken, daß sie biblisch nicht oder ungenügend fundamentiert sei, daß sie die alte Tradition gegen sich habe, daß sie den Monotheismus gefährde, und daß sie Verwandtschaft mit der gnostischen Aonenlehre zeige.

Die erste Christologie, nennen wir sie die anthropozentrische oder messianische oder adoptianische, die unter der sich steigernden Anklage stand, die Gottheit Christi zu verleugnen und Jesum für einen bloßen Menschen zu halten, festigte sich durch einen sorgfältigen, aus dem Alten und Neuen Testament geführten Schriftbeweis, in welchem die synoptischen Evangelien die Hauptrolle spielten, nahm die aristotelische Philosophie zur Hilfe und lehnte die platonische Metaphysik ab. Ihr großer Lehrer Paul von Samosata bewies außerdem noch, daß „Natur"-Spekulationen in der Religion und Moral ungehörig seien, weil alles Wertvolle hier allein an der Gesinnung, dem Willen und der Liebe hafte; werde daher nachgewiesen, daß Jesus in Bezug auf diese Stücke in einer unauflöslichen Einheit mit dem Vater gestanden habe, so sei damit das denkbar Höchste von ihm ausgesagt. Allein alle diese Bemühungen, die adoptianische Christologie gegenüber der Logoschristologie in Kraft zu erhalten, scheiterten daran, daß das Zeitalter, das neben Gott so viele hohe Engel und Geistwesen kannte, mit einem Erlöser nicht zufrieden sein konnte, der kein Geistwesen, sondern nur ein wunderbar geborener Mensch war, und daß es in der „Erhöhung" Christi eine fatale Ähnlichkeit mit dem heidnischen Vergottungsgedanken erkennen mußte. Auch mußte die Ablehnung der idealistisch-platonischen Philosophie an sich schon diesem Zeitalter als eine Profanisierung der Religion erscheinen —, als eine Profanisierung, weil das metaphysische Geheimnis fehlte, als eine Auflösung, weil die Naturen-Spekulation abgetan war [5]).

[5]) In Rom ist die kleine Gemeinde, die die adoptianische Christologie behauptete und durch ein paar bedeutende Lehrer einen Aufschwung erlebte, schon im letzten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts vom Bischof Viktor, der selbst Modalist in der Christologie war, förmlich exkommuniziert worden. Dies ist der erste Fall, in welchem auf Grund eines formulierten Dogmas Christen, die sonst nichts Anstößiges lehrten, aus der Kirche entfernt worden sind. Im Osten ist die Ausscheidung erst später erfolgt und erst durch die Verurteilung Pauls von Samosata zum Abschluß gekommen.

Die zweite Christologie — nennen wir sie die modalistische — war ein noch gefährlicherer Gegner der Logoschristologie als die erste; denn zu den Gründen, die sie gemeinsam dieser Christologie entgegensetzten, kam hier noch der gewichtige, sie werde der Gottheit des Erlösers nicht gerecht, die erst dann wirklich erfaßt sei, wenn dem Spruche: „Ich und der Vater sind Eins", voll genügt wird. Ein paar Jahrzehnte lang war in Rom die modalistische Christologie sogar die offizielle, die der römische Bischof Zephyrin so formuliert hat: „Ich kenne nur einen Gott Christus Jesus und außer ihm schlechterdings keinen anderen —, der da geboren ist und gelitten hat." Auch hier brachte man einen sorgfältigen Schriftbeweis, sowohl die strengen monotheistischen Sätze aus dem Alten Testament als auch vor allem johanneische Sprüche, und auch hier versuchte man es, durch philosophische Spekulation, nämlich durch die stoische, diese Christologie wissenschaftlich zu fundamentieren. Allein das alles mußte vergeblich bleiben, weil bei dieser Christologie letztlich nur durch Sophismen eine Unterscheidung von Gott und Christus, Vater und Sohn, zu erreichen war, und weil das Zeitalter von einer Spekulation nicht lassen wollte, welche im Kosmos wurzelte und durch Stufen Gott und Welt miteinander verband; eine solche war aber nur in der Logoschristologie gegeben. Wohl fühlte man, namentlich im Abendland, daß sie dem Wesen und der Würde des Erlösers nicht vollkommen gerecht werde; aber man rezipierte sie doch, wenn auch unter Modifikationen, die den Logosbegriff stark bedrohten und daher neue Schwierigkeiten und Probleme hervorriefen [6]).

Als die diokletianisch-konstantinische Epoche heraufzog, war für die Kirche die Frage des Grundschemas der Christologie entschieden: die adoptianische und die modalistische Christologie waren als häretisch abgewiesen; die Logoschristologie aber war das Dogma, das nach rückwärts und vorwärts die ganze Lehre bestimmte und sich die einzelnen antignostischen Dogmen unterordnete. Damit hatte die Kirchenlehre formell die Gestalt einer durchgeführten philosophischen Lehre gewonnen, deren Dogma und deren Dogmen schulmäßig überliefert und als Schulgesetze beobachtet wurden — aber es war „geoffenbartes" Dogma und „geoffenbarte" Dogmen, denn aus den Heiligen Schriften glaubte man nun sie gewonnen zu haben; die „Schule" aber war doch keine Schule, sondern die große Kirche, die sich vom Euphrat bis nach Spanien und von Trier bis zu den Katarakten des Nil erstreckte, und die noch immer als Braut Christi und als die Stätte des Heiligen Geistes den Gläubigen die Führerin und Mutter war.

Schluß

Die am Anfang dieser Vorlesungen erhobenen Fragen: „Wie ist die christliche Theologie entstanden?" und „Welchen Ursprung hat das kirchliche Dogma?" sind nunmehr beantwortet, und in den Antworten ist zugleich die Kritik gegeben.

(1) Die christliche Theologie hat von Anfang an als charismatische Theologie mit Paulus eingesetzt; andere charismatische Theologien sind sofort gefolgt, und auch fernerhin sind solche aufgetreten; aber in der Kirche kam schon im frühen Altertum die zum Siege, die sich auf die objektivierte Offenbarung und die damalige idealistische Wissenschaft, in welcher sie die Vernunft selbst erkannte, zugleich stützte und deshalb eine universal-gültige Darlegung der christlichen Religion verhieß. Gibt man ihr die Voraussetzung zu, jene idealistische Wissenschaft sei die Vernunft selbst und die objektivierte Offenbarung sei rich-

[6]) Für das Abendland ist es charakteristisch, daß einerseits die rationalistische apologetische Theologie unter dem starken Einfluß Ciceros fortdauerte — man kann das an Minucius Felix und besonders an Lactantius studieren —, andererseits aber auch trotz der rezipierten Logoslehre der Modalismus: noch auf die Formulierung des orthodoxen christologischen Dogmas im vierten Jahrhundert hat er sehr stark eingewirkt.

tig festgestellt, so besteht diese Theologie zu Recht; leugnet man sie, so stürzt sie zusammen und muß durch eine andere ersetzt werden — nicht nur durch, sei es auch noch so wertvolle „Ergänzungen", wie sie schon Irenäus und in neuer Weise Origenes versucht haben. Nicht entschieden aber ist durch dieses Urteil die Frage, ob die christliche Theologie jede Beziehung auf die idealistische Philosophie zu vermeiden habe, oder vielmehr — die älteste Entwicklung der christlichen Theologie spricht für ihre Verneinung; denn keine der Theologien, die das nicht getan haben, ist jemals in der alten Zeit oder später kirchliche Theologie geworden. Die spröden charismatischen Theologien sind immer nur wirksame Fermente gewesen. Genau betrachtet ist jede „Theologie von Innen" überhaupt keine wissenschaftliche Theologie, sondern etwas Anderes, Höheres — Bekenntnis. Gemeinschaft bildend ist nur die „Theologie von Außen". Man mag das beklagen, weil das Unzureichende einer solchen Theologie offenbar ist; aber Niemand vermag das zu ändern, und wer es versucht, der scheitert und verwirrt die Theologie. An der Predigt hat er seine Aufgabe.

(2) Die Dogmen und das Dogma sind aus dem Zusammenwirken der apologetischen Theologie mit den antignostischen Glaubenssätzen entsprungen. Daraus ergibt sich, daß ihnen eine äußere Autorität nicht zukommen kann; denn auch für jene Glaubenssätze ist die äußere Autorität ganz brüchig, mag man nun auf die „apostolische" Glaubensregel oder auf die Heilige Schrift rekurrieren. Auch dem Neuen Testament fehlt ja als Sammlung wie dem Alten Testament, das die Synagoge zustande gebracht hat, jede äußere Autorität: die Kirchen haben es in einem langsamen Prozeß geschaffen und glücklicherweise kaum jemals den Versuch gemacht, die Sammlung als Sammlung auf die Apostel zurückzuführen oder ihr gar eine der Septuagintaleagende ähnliche Legende unterzuschieben. Was aber dem Neuen Testament an äußerer Autorität fehlt, wird reichlich ersetzt durch den inneren Ewigkeitsgehalt seiner einzelnen Schriften. Den mehr oder weniger geistreichen gezwungenen und spielerischen Versuchen, ein „organisches Schriftganze" zu konstruieren und nun für dieses eine formelle Autorität zu fordern, die man sonst für die Sammlung als Sammlung nicht aufzubringen vermag, muß man daher den Ernst des Glaubens und der Wissenschaft entgegensetzen. Zugleich aber muß man mit allem Nachdruck auf die segensreiche Folge der Schöpfung des Neuen Testaments hinweisen, daß durch dasselbe das Alte Testament in der Kirche herabgedrückt worden ist. Das beobachtet man schon bei Irenäus, und wenn auch die fatale allegorische Erklärungsmethode den Gegensatz und die Stufenunterschiede zwischen den beiden Testamenten immer wieder verwischte, so blieb ihre Anerkennung in der Kirche doch in Kraft und verband sich mit dem klaren Gegensatz und Stufenunterschied, den Paulus zwischen den beiden Bünden gemacht hatte. Eine christliche Glaubenserkenntnis, ein Dogma, sei es auch nur in einem Einzelfall, ausschließlich aus dem Alten Testament zu begründen, wie einst die Apologeten, gilt überall in den Kirchen heute tatsächlich als bedenklich, ja als unstatthaft.

Weder für die einzelnen Dogmen noch für das Dogma gibt es eine äußere formale Autorität; sie sind nicht das untrügliche Wort Gottes und können es nicht sein. Was als solches zu gelten hat und den Glauben und Glaubensgehorsam verlangt und erzeugt, erweist sich aus seinem Inhalte an den Gewissen. Es ist auch keineswegs exklusiv in den Heiligen Schriften oder in einer Glaubensregel beschlossen, sondern die christliche Gemeinschaft, die Kirche, pflanzt und fördert es auch durch das lebendige mündliche Wort, ja dieses ist hier ganz unentbehrlich — nicht nur der Prophet erweckt den Propheten, sondern auch der Christ den Christen.

Berlin Adolf von Harnack

Der Sündenfall und die alttestamentliche Wissenschaft

Vgl. Nr. 17: Paradies und Sünde *)

Es ist zur Rechtfertigung meiner Beteiligung an der Diskussion über Genesis 3 notwendig, darauf hinzuweisen, daß die beiden Alttestamentler — Köhler explicite, Greßmann implicite — nicht bloß eine historisch-exegetische, sondern zugleich eine dogmatisch-polemische Absicht verfolgen. Bei Köhler ist unmißverständlich formuliert, was er will: durch die kritische Erledigung des Sündenfallsmythus ist „die ganze Heilslehre des Paulus zerbrochen", „die reformatorische Lehre von der Erbsünde zerstört" (Kbl. Nr. 27). Auch bei Greßmann ist die dogmatische — oder vielmehr weltanschauliche — Absicht deutlich. Wenn Köhler einem seiner Meinung nach etwas zurückgebliebenen Kollegen zuruft: „Die Erde dreht sich" (selbstverständlich stammt von mir nur der ironische Gebrauch dieses wissenschaftsstolzen Wortes), so muß ich mir nun von Greßmann sagen lassen, die Kirchenväter und Reformatoren werden sich für meine Gefolgschaft „bedanken", da ich ein „Mann" sei, „der nichts hinzugelernt hat". Also auch hier: die dogmatische Frage ist durch den wissenschaftlichen Fortschritt entschieden. Übrigens erlaubt sich ja Greßmann auch das Gesamturteil über meine und Barths Theologie, sie sei „nicht christlich oder höchstens halbchristlich", und überdies ein Produkt der Inflationszeit. Es wäre nun freilich ganz interessant zu wissen, was Greßmann sich unter einer christlichen Theologie denkt. Seine Ausführungen über die Sünde (Sünde gebe es nur zwischen Mensch und Mensch, nicht zwischen Mensch und Gott) sehen nicht gerade verheißungsvoll aus, ebensowenig seine Bemerkungen über die „Wahrheit" in der Sündenfallgeschichte. So viel ich von der Geschichte des christlichen Denkens verstanden habe, gehört der Satz, in dem Greßmann diese „Wahrheit" abschließend formuliert, einem ganz anderen als dem christlichen Denkzusammenhang an. „Es muß sich immer wiederholen", daß „der Mensch in seinem unwiderstehlichen Drang nach Wissen die Grenzen des Glaubens durchbricht und sich in seiner Freiheitssehnsucht auch gegenüber den göttlichen Schranken ins Unendliche verliert, um die Schöpferlust gleich dem Schöpfergott zu genießen. Alle Qualen des Leibes werden durch diese Seligkeit im Geist tausendfach aufgewogen."

Doch handelt es sich hier nicht um Greßmanns „Dogmatik" — viele heutige Alttestamentler und Neutestamentler brüsten sich damit, daß sie keine haben! — sondern darum, daß ich auch in Greßmanns Interpretation der Sündenfallgeschichte eine besonders deutliche Illustration zu meiner These erkenne: diese Art, das Alte Testament auszulegen, sei nicht die christlich-wissenschaftliche, d. h. nicht die theologische. Ob jene Exegese in irgendeinem ernsthaften Sinn von Wissenschaft „wissenschaftlich" sei, bleibe dahingestellt. Während also Greßmann und Köhler auf Grund wissenschaftlicher Exegese die christliche Dogmatik — und weiterhin Fundamentalsätze des christlichen Glaubens — angreifen, ist mir dies Anlaß geworden, die alttestamentliche Wissenschaft zu einer theologisch-grundsätzlichen Besinnung aufzufordern.

Diejenige alttestamentliche Wissenschaft, als deren Sprecher Greßmann und Köhler sich in dieser Sache zum Worte gemeldet haben — beide Namen rechtfertigen meine abkürzende Bezeichnung: die heute maßgebende alttestamentliche Wissenschaft — stellt sich in bewußten Gegensatz zum formalen Hauptprinzip des christlichen Glaubens, daß die Bibel das Wort Gottes, im Unterschied zu allen Religionsdokumenten, sei. Diese Männer hal-

*) Und: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz Nr. 27—38. (Buchdruckerei N. Dürrenmatt-Egger in Bern.)

ten es für ihre wissenschaftliche Pflicht, wenn sie an die Bibel herangehen, es in genau demselben Geiste zu tun, wie wenn sie an irgendein profanes geschichtliches Dokument herangehen. Diese sogenannte Voraussetzungslosigkeit scheint ihnen mit dem Wesen der Wissenschaft identisch zu sein.

Darum sage ich: Hier ist das Bewußtsein davon, was alttestamentliche Theologie im Unterschied von Religionsgeschichte des Volkes Israel ist, völlig verloren gegangen. Denn biblische Theologie ist, im Unterschied zur religionswissenschaftlichen Erforschung der Bibel, diejenige Wissenschaft von der Bibel, die sie erforscht unter dem Gesichtspunkt, daß sie Gottes Wort und darum etwas grundsätzlich Anderes sei als andere Religionsdokumente.

Man pflegt diese Art von Bibelwissenschaft von zwei Seiten her als völlig antiquiert zu betrachten: Erstens sei mit der Theorie von der Verbalinspiration der Schrift die Möglichkeit einer solchen Abgrenzung dahingefallen, und zweitens stehe jene gläubige Voraussetzung im Widerspruch zur Forderung wissenschaftlicher Voraussetzungslosigkeit. Beide Sätze sind falsch.

Zum Ersten. Der Glaube, daß die Bibel Gottes Wort sei, setzt nicht bloß die Lehre von der Verbalinspiration nicht voraus, sondern schließt sie im Gegenteil aus. Vom christlichen Glauben aus beurteilt ist die Ineinssetzung von Schriftwort und Gotteswort ebenso falsch direkt, wie die katholische Auffassung der Kirche. Zur biblischen Offenbarung gehört ebenso die Gottmenschlichkeit der Schrift wie die Gottmenschheit Christi. Das wußten noch die Reformatoren *); erst die Orthodoxie hat es vergessen. (Genaueres siehe in meiner demnächst erscheinenden Religionsphilosophie im Handbuch der Philosophie, herausgegeben von Manfred Schröter.)

Zum Zweiten. Jener Argumentation liegt ein naiver Wissenschaftsmonismus zu Grunde. Es gibt nicht eine Wissenschaft, sondern es gibt ebenso viele Stufen oder „Schichten" der Wissenschaft, als es Stufen oder Schichten der Wirklichkeit, auch der geschichtlichen Wirklichkeit, gibt. Voraussetzungslose Wissenschaft gibt es nicht, sondern nur verschiedene Wissenschaftsschichten, deren jede durch eine Grundvoraussetzung bestimmt ist, z. B. das Kausalprinzip der Naturwissenschaft, das Freiheits- oder Sinnprinzip der Kulturwissenschaften. So ist auch die Auffassung der Geschichte eine „geschichtete": der Geschichtsmaterialist, der Positivist, der Psychologist, der idealistische Humanist — sie alle sehen eine „Schicht" geschichtlicher Wirklichkeit. Aber zweifellos sehen sie nicht alle eine gleich tiefe Schicht, einen gleich wesentlichen Aspekt der Geschichte. Die Geschichte der Propheten, die ein Duhm gesehen hat, kann ein Geschichtsmaterialist oder Positivist schlechterdings nicht sehen. Sein Arbeitsprinzip schließt den Gebrauch der Kategorien aus, vermöge deren jene Geschichte „gesehen" wird, die Duhm uns erschlossen hat. Das geschichtliche Erkennen und die ihm entsprechende Geschichtswirklichkeit ist relativ zur Grundvoraussetzung und den dadurch bedingten Kategorien.

Die Grundvoraussetzung oder Arbeitshypothese, mit der in der Regel die alttestamentliche Wissenschaft heute arbeitet, ist nur unbestimmt zu bezeichnen als die irgendwie „humanistische". Sie bietet den Vorteil einer völligen Arbeitsgemeinschaft mit jeder an menschlicher Kultur orientierten Geisteswissenschaft. Diese mehr oder weniger deutlich erkannte, immer vorhandene Grundvoraussetzung ist ein — mehr gegen den Positivismus hin (Greßmann) oder gegen den christlichen Glauben hin (Duhm) neigender — allgemeiner Geistglaube und damit verbunden wohl auch der Glaube an ein „Wesen der Religion" und endlich an ein Etwas, das man als „Offenbarung im allgemeinen Sinn" bezeichnen könnte. Es ist der religiöse Humanismus der liberalen Theologie, wie ihn neuerdings Troeltsch am kräftigsten formuliert hat, der sich auch im Unterschied zu vielen anderen „Theologen" bewußt war, daß er auch als Historiker diese Voraussetzungen mitbrachte. Der Nachteil dieser Art Bibelwissenschaft ist der, daß durch sie gerade das Eigentümliche der Bibel, nämlich ihr Charakter, Wort Gottes, revelatio specialis zu sein, nicht erkannt wird. Wie es nun auch heute noch nicht bloß religiösen Humanismus, sondern christlichen Glauben gibt, so muß es auch eine alttestamentliche Wissenschaft geben, die statt des religiösen Humanismus den christlichen Glauben zur Voraussetzung hat. Ihre wissenschaftliche Qualifikation beruht, wie die jeder Wissenschaft, nicht in ihrer Arbeitshypothese, sondern in der methodischen Strenge, mit der sie sie am Material durchführt.

Schon unter den Möglichkeiten alttestamentlicher Wissenschaft, die unterhalb dieser spezifisch christlichen liegen, bestehen bedeutende Differenzen, nicht im Einzelnen bloß, sondern in der Gesamtanschauung, die eben durch die Verschiedenheit der Grundvoraussetzungen bedingt sind. Jedermann wird die Art, wie ein Greßmann die Bibel behandelt, anders empfinden als die Art, wie ein Duhm es tut. „Die materiellen Vorteile, die der Aufenthalt im Gottesgarten mit sich brachte, wird der Erzähler nicht verachtet haben; indessen, jede tiefere Auffassung des Verhältnisses zur Gottheit liegt ihm völlig fern. Man weiß ja aus Erfahrung, wie Gärtner oder Pförtner zu ihrem Herrn zu stehen pflegen" (Sp. 844). Solche Sätze wird man bei Duhm nicht finden. Sie sind aber symptomatisch für die Gesamteinstellung Greßmanns zum Alten Testament. Die Schichten der Geschichtswirklichkeit, die ein Duhm sieht, kann ein Greßmann unmöglich sehen, weil er ganz andere Voraussetzungen mit sich bringt als diejenigen, die nötig sind, um jenes zu sehen.

Doch sei das nur vorbereitend gesagt. Worauf es uns allein ankommt, sind nicht diese relativen Differenzen zwischen den verschiedenen humanistischen Auffassungen des Alten Testaments, sondern die Hauptdifferenz zwischen ihnen allen und einer wirklich christlichen alttestamentlichen Theologie, deren Voraussetzung nicht die ist, daß die Bibel ein mehr oder weniger hochstehendes Religionsdokument, sondern daß sie Gottes Wort sei. Was damit gemeint sei, möge nun gerade an unserem Beispiel, der Erklärung von Gen. 3 kurz erläutert werden *).

Die moderne Bibelkritik verwechselt fast durchgehends Form und Sache. Die Form von Gen. 3 ist Historie, also Weltwissen. Die Sache ist: ein Geschehen zwischen Gott und Mensch, also Glaubenssache. Als Historie ist Gen. 3 ebenso definitiv erledigt, wie etwa die biblische Himmelsvorstellung im astrophysikalischen Sinn. Aber ebensowenig wie mit der weltanschaulichen Himmelsvorstellung, in die sich der Himmelsglaube kleidete, dieser selbst dahingefallen ist, ebensowenig ist mit der Historie die Glaubenssache von Gen. 3 hinfällig geworden. Gewiß läßt sich im psychologischen Subjekt des Jahwisten, des Paulus oder der Reformatoren jenes weltanschauliche und dieses glaubensbezügliche Moment nicht trennen; wenn sie an den Sündenfall dachten, dachten sie zugleich an die Historie, und wenn an den Himmel, dachten sie zugleich an die babylonische Dreistockwerk-Welt. Genau so geht es auch uns. Auch wir drücken unseren Glauben in weltanschaulichen Vorstellungen aus, die wohl bald ebenso veraltet sein werden wie die der Reformatoren, des Paulus und des Jahwisten. Aber wir wissen, daß die Sache nicht mit diesen Vorstellungen identisch ist.

*) Vgl. Luther: „Die Schrift ist die Krippe, darinnen Christus liegt."

*) Für das Nähere der Methodenfrage siehe das letzte Kapitel meiner Religionsphilosophie.

Die Sache von Gen. 3 ist nicht „eine Geschichte", ein vom Historiker wahrnehmbarer und also seiner Kompetenz unterstellter Vorgang der Vergangenheit, sondern Urgeschichte. (Die Silbe „ur" ist dabei in analogem Sinn gebraucht, wie wenn Goethe von der Urpflanze spricht.) Trotzdem die Form die historische ist, ist auch in Gen. 3 und dann noch deutlicher bei Paulus und in der kirchlichen Lehre das Urgeschichtliche, das sachlich nicht Historie sein kann, ausgedrückt: Tod, Sünde und „Wissen, was gut und böse" sind ja die Folge dieses „Geschehens". Ohne diese Momente aber gibt es Geschichte in unserem Sinne (Historie) nicht. Was wir als geschichtliche Wirklichkeit kennen, ja was wir als solche uns vorstellen können, enthält immer schon Tod, Sünde und Gesetz als konstitutive Momente in sich. Die Reformatoren haben davon ein deutliches Bewußtsein gehabt. Ich erlaube mir die bereits im „Kirchenblatt" zitierten Sätze zu wiederholen. Ergo cum de imagine illa loquimur — ad quam Adam fuit conditus — loquimur de re incognita quam non solum non sumus experti, sed perpetuo contraria experimur et nihil praeter nuda vocabula audimus (Luther im Genesiskommentar zu Gen. 1, 27). Es ist dieser „Urstand" etwas so ganz und gar Anderes, als was wir kennen, meint Calvin, daß nur ex reparatione (in Christo) judicandum est, qualis fuerit, wie ja die renovatio spiritualis nihil aliud est quam ejusdem imaginis instauratio (Calvin zu der Stelle). Die Reformatoren haben also gewußt, daß es sich da um etwas in unsere geschichtliche Wirklichkeit nicht Einreihbares, um ein anderes Genus von Geschehen handelt. Sollte es Paulus etwa nicht gewußt haben *)? Sollte es der Verfasser des jetzt in Gen. 3 vorliegenden Berichtes nicht gewußt haben? Und wenn er es nicht gewußt hätte, so würde das nicht dagegen sprechen, daß es in der Sache, die er „berichtet", liegt. Die biblische Theologie hat es nicht mit dem psychologischen Bewußtsein der biblischen Schriftsteller, sondern mit den Sachgehalten der Bibel zu tun. Dieser hermeneutische Grundsatz ist auch außerbiblischer Literaturdeutung nicht ganz fremd. Der einsichtige Ausleger von Goethes Faust wird sich stets bewußt sein, daß die dichterische Produktion in ihren Sinninhalten weit über das hinausgeht, was dem Dichter selbst „bewußt ist". Es könnte sein, daß ein ganz einsichtiger Faustdeuter gegen Goethes Selbstinterpretation Stellung nehmen müßte, weil er der Sache und nicht dem menschlichen Bewußtsein verpflichtet ist.

Sündenfall und Urstand gehören zur Urgeschichte, weil es sich darin um ein Geschehen zwischen Gott und Menschenpersönlichkeit handelt, das als solches nicht historisch sichtbar sein kann. Nur seine Auswirkungen gehören der empirischen Wahrnehmungswelt an; das Urgeschehen selbst liegt in einer anderen Dimension. Es verhält sich damit analog wie mit der sogenannten Endgeschichte oder Eschatologie. Auch hier spricht die Bibel vorstellungsmäßig — wir können nicht anders —, aber sie meint gerade das Unvorstellbare und sagt es auch. Das Vorstellungsmäßig-Ungeheure ist der Ausdruck des wirklich Unvorstellbaren. Es ist unvorstellbar, weil es nicht mehr Bestandteil der Geschichte, sondern eben Ende der Geschichte meint. Dabei aber liegt für die Bibel, im Unterschied zum heutigen rationalistischen Denken, der ganze Nachdruck darauf: es ist wirkliches Geschehen. Daß es nicht im Sinn des vorstellbaren „historischen" Geschehens wirklich ist, tritt dahinter zurück, während der heutige Mensch, auch wenn er glaubt, vor allem das Bedürfnis hat zu betonen, daß es nicht im historischen, sondern im urgeschichtlichen Sinn wirklich geschehe.

Diese Kategorie der Urgeschichte ist dem heutigen Forscher insofern unbekannt, als er mit bloß humanistischen, nicht mit christlichen Voraussetzungen an die Bibel herantritt. Für den Humanisten gibt es nur die Alternative: gedanklich-wahr (Idee) oder sinnlich-wirklich (Erscheinung). Die christliche Grundkategorie aber ist gerade die Aufhebung dieses Gegensatzes: der Logos, der Fleisch ward, die Offenbarungswirklichkeit als eine, die weder gesehen noch gedacht, sondern nur geglaubt werden kann. Diese Kategorie der Urgeschichte-Offenbarungsgeschichte-Endgeschichte ist das Auszeichnende dessen, der nicht bloß an eine Wirklichkeit glaubt wie der Positivist, und an eine Wahrheit wie der Idealist, sondern an die Wirklichkeit des lebendigen Gottes. Das Alte Testament wieder von da aus lesen zu lernen — wirklich lesen, nicht etwas hineinlegen, was nicht darin steht — diese wissenschaftliche Aufgabe, die heute wegen des aus Glaubensferne stammenden Wissenschaftsmonismus kaum als wissenschaftlich anerkannt wird, das ists, worauf ich, hoffend auf die kommende Generation von Alttestamentlern, hinweisen wollte.

Zürich Emil Brunner

*) Jedenfalls wußte es der Verfasser der Baruch-Apokalypse, der beides zusammenzudenken vermochte: „Was hast du, Adam, allen denen getan, die von dir abstammen?" (48, 12) und: „Wir alle sind ein Jeder für sich selbst zum Adam geworden" (54, 19).

Das Problem der Persönlichkeit

dargestellt an Werfels „Juarez und Maximilian", „Verdi" und Thomas Manns „Zauberberg"

1. Der Begriff der Persönlichkeit. 2. Juarez und Maximilian 3. Verdi. 4. Zauberberg

1. Der Begriff der Persönlichkeit

Die Frage nach der Persönlichkeit wird nicht zu allen Zeiten gestellt, sondern nur dann, wenn alte Bindungen zerbrechen, die Kultus, Mythologie und Wissenschaft heiligten. Erst als die homerische Welt zerbrochen war, entstand die Stoa; erst als das Mittelalter mit seiner Autorität des Wortes und der Kirche versank, entwickelte sich der Rationalismus mit seinen Folgen; erst mit dem Ende des Materialismus wurde die Aufmerksamkeit auf den „Charakter", die Persönlichkeit oder, wie es jetzt oft heißt, die „Gestalt" gelenkt. Das bedeutet, daß die Frage nach der Persönlichkeit Symptom einer tiefgreifenden persönlichen und kulturellen Krise ist; wo Sicherheiten schwinden, Sicherheiten persönlicher, wissenschaftlicher und kultureller Art, sucht sich der Mensch an sich selbst zu orientieren, auf die letzte, von Zeit und Raum unbeeinflußbare Sicherheit zurückzuziehen, die er in sich selbst zu besitzen meint.

Deutlich wird dieser Regreß an der Stoa. Sie reduziert Philosophie auf Tugendlehren, denn nur eine praktische Philosophie, da sie es mit dem Menschen zu tun hat, vermag Sicherheiten zu geben. Sie meint allen Ernstes, im Menschen selbst eine Sicherheit aufweisen zu können, die der Vergänglichkeit der Zeit enthoben sei. Sie meint allen Ernstes, etwas am Menschen aus Zeit und Raum ausklammern zu können. Es entstand der stoische Weise, der sich kraft seiner sittlichen Tüchtigkeit (ἀπέχου καὶ ἀνέχου) *) von allen Relationen zu befreien vermag. Die Persönlichkeit allein ist Gegenstand jeglicher Philosophie.

Ebenso sah Schiller den Sinn aller Philosophie in einem praktischen Verhalten des Menschen, der kraft seines schöpferischen Vermögens der Welt Widerstand zu leisten und sich aus Raum und Zeit auszuklammern vermag; auch seiner Philosophie alleiniger Gegenstand ist die Persönlichkeit; sie gilt es zu pflegen bis zu jener Höhe, auf der Harmonie und Schönheit die Unabhängigkeit von Zeit und Raum gewährleisten. Den „Worten des Wahns" ist der Mensch verfallen, „solang' er glaubt an die goldne

*) „Enthalte dich und halte an dich" — Forderung der stoischen Ethik. D H

Zeit, wo das Rechte, das Gute wird siegen", „solang' er glaubt, daß das buhlende Glück sich dem Edeln vereinigen werde", „solang' er glaubt, daß dem ird'schen Verstand die Wahrheit je wird erscheinen".

Drum, edle Seele, entreiß dich dem Wahn,
Und den himmlischen Glauben bewahre!
Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn,
Es ist dennoch, das Schöne, das Wahre!
Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor,
Es ist in dir, du bringst es ewig hervor.

In der modernen Lebensphilosophie begegnet uns dieselbe Einstellung. Ja sie ist auf den Gipfelpunkt des Persönlichkeitskultus gehoben, da sie bewußt auf das Gestaltungsprinzip durch Tugendlehren verzichtend nur in einer Ausrundung von des Menschen innerstem Kern nach biologischem Grundschema zum Phänomen des „ganzen Menschen" gelangt. Hier führt letztlich eine Linie von Thomas Carlyle, dem George-Kreis bis zu jenen literarischen Publikationen, die an Lebenserinnerungen und Biographien originaler und seltsamer Leute, Räuberhauptmänner, Abenteurer und Entdecker Gefallen finden.

Emanzipation von Zeit und Raum verbindet sich bei allen diesen Typen mit einer Wertschätzung des schöpferischen Zentrums des Menschen zur Verabsolutierung des Menschen und konsequenten Individuation, die den Gedanken der christlichen Liebe ausgeschieden hat.

Auf der anderen Seite aber zeigen sich in der modernen Literatur Strömungen, die zwar auch um den Begriff der Persönlichkeit fluten, jedoch in entgegengesetzter Richtung. Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, die konstituierenden Elemente dieses anderen Persönlichkeitsbegriffes herauszuarbeiten.

Auch hier spielt das Element der Selbsterkenntnis eine große Rolle; aber dieser Erkenntnis haftet nichts von jenem stoischen *γνῶθι σεαυτόν* *) an. Mit diesem Begriff ist die Vorstellung verbunden, daß mit dem Grad der Erkenntnis zugleich die Sicherung der Persönlichkeit wächst. Je absoluter diese Erkenntnis ist, um so unangreifbarer wird die Position des Menschen und um so reiner wird man sich des Substanzcharakters „Mensch" bewußt. Mit dem Grad des Abstrahierungsvermögens des Menschen und des Regresses auf jenes „Mensch" schreitet deshalb die Entzeitlichung aus Hier und Jetzt fort.

Die modernste Literatur hat zwar auch diese Wendung zum *γνῶθι σεαυτόν* vollzogen, aber in einem durchaus andern Sinn. Hier versinkt der erkennende Mensch vorerst nicht in Persönlichkeitskultus, sondern gibt sich unter Verdikt. Keine Substanz schimmert aus den Tiefen durch, sondern immer nur wieder eine lemurenhafte Larve, die im Augenblick der Bannung bereits ein anderes Gesicht zeigt. Und wenn man schon von durchgängiger Absolutheit jenes „Mensch" spricht, so in dem Sinn, daß wir Alle eins sind in Lemurenhaftigkeit — und in der „Demokratie der Ungleichheit" (siehe unten), deren Erkenntnis aber nur gnadenweis verliehen ist; denn sie setzt schon ein anderes Element voraus, nämlich das der Zeitlichkeit.

Während die Stoa den Menschen aus Zeit und Raum löst und die Persönlichkeit mittels entpersönlichender Praxis begründet, sieht die modernste Literatur gerade in der Zeitlichkeit eins der Hauptelemente des Charakters. Gerade an ihr wacht der Mensch auf und gerade an ihr wird er zur Ruhe gebracht. Weil nichts den Menschen aus Zeit und Raum befreit, wird seine Erlösung nicht in der Täuschung einer Umgehung der Zeitlichkeit gesucht, sondern in dem ganz-bewußten-Auffichnehmen dieser. Wer in ihr steht, steht zugleich über ihr; wer sie erfährt, erfährt zugleich die Ewigkeit. Zwischen Zeit und Ewigkeit lebt der Mensch, empfängt er seine Spannung, wird in der Schwebe gehalten. Damit verbietet sich jede dialektische Akrobatik von selbst. Wer die Zeit gegen die Ewigkeit, das Leben gegen den Tod ausspielt, mildert die Spannung, in der der Mensch verharren soll und in der er allein Person ist. Beides zusammen konstituiert erst die Persönlichkeit, und insofern darf hier das Wort des „Zauberbergs" Platz finden: „Der Mensch ist Herr der Gegensätze, sie sind durch ihn und also ist er vornehmer als sie." (2, 259)

Hieraus ergibt sich weiter: Wenn der Mensch nicht aus der Zeit entweichen kann und wenn das Sein des Menschen stets diesen Grenzcharakter trägt, so muß der Mensch alles tun, um den Grenzcharakter seiner Existenz nicht zu verwischen — was entweder durch Verkürzung des Gerichtscharakters oder durch Verkürzung unserer Existenz als einer zeitlich verhafteten möglich wäre —, sondern er bleibt an dem jeweiligen Ort der Grenzlinie stehen, beläßt sowohl der Zeit wie der Ewigkeit ihre Schwere. Daraus folgt eine neue Würdigung des Berufs, die freilich nichts mit einer direkten religiösen Verklärung zu tun hat, sowie eine Anerkennung der jeweiligen eigenen Begabung, die deren stärkste Intensivierung bedeutet. Sie gibt dem Menschen Abgeklärtheit, Reinheit und Unschuld der Persönlichkeit, womit wahrlich nicht sittliche Makellosigkeit gemeint ist, sondern Eindeutigkeit des geradeso-Seins. Wie der Herbst im Zeichen des Todes steht und deshalb gerade jedes Blatt sich zu seiner eigentlichen Farbe und seinem eigentlichen Selbst auswächst, so gewinnt auch der Mensch, wenn er sich des Grenzcharakters seiner Existenz bewußt ist, die Reinheit seines Selbst. Er weiß um seine Beschaffenheit und Grenzen mit solcher Klarheit und Stetigkeit, daß vor dieser Konsistenz das um-sich-Bescheidwissen irgendeines Andern zur bloßen Psychologie herabsinkt; denn diese von uns gemeinte Selbsterkenntnis ist nicht psychologisch zu verstehen, sondern wurzelt in einer andern, existentiellen Tiefe.

Und schließlich öffnet sich mit dieser Einsicht auch der Blick für den Nächsten. Denn Jeder steht an seinem existentiellen Ort. Das bedeutet die Bruderschaft in der „Demokratie der Ungleichheit".

Das Prinzip dieser Demokratie der Ungleichheit ist die Liebe. Sie ist nicht Akzidenz der Persönlichkeit, sondern deren Bedingung. An ihr läßt sich der Grad der persönlichen Bildung ablesen. Sie allein gibt der Persönlichkeit Bescheidung und Kraft zur objektiven Eingliederung in das Reich der Werte, sie allein trägt die Selbsterkenntnis. Sie ist nicht der stoischen Liebe verwandt; denn die Liebesübung des Stoizismus besitzt immer etwas von jenem feinen Egoismus, der die Liebe zum Nächsten nur als Gradmesser der eigenen *αὐταρκία* *) gelten läßt; auch ist diese nur am *καλὸς κἀγαθός* **) orientiert. Hier aber ist es anders. Hier finden keine Liebesexerzitien statt, und hier liegt das die Liebe konstituierende Element nicht in der unzerstörbaren Substanz des Menschen, sondern gerade im Gegenteil in der Ungesichertheit der Existenz, die uns zu einer Bruderschaft eint.

Man kann das offensichtliche Interesse, das man heute an der Persönlichkeit nimmt, als Zeichen einer hilflosen Dekadenz bezeichnen, die, sich ihrer Jämmerlichkeit bewußt geworden, diesem Zustand ein Ende bereiten will und dabei doch immer nur wieder von ihrer Dekadenz zeugen muß. In dem Bemühen um Persönlichkeit und Charakter sieht man Zeichen eines krankgewordenen Intellekts, Spuren jener jetzt wie ein Gespenst umgehenden verdrängten Komplexe. Man sieht in den Reflexionen jenes zerwühlten Hirns mit seiner Sehnsucht nach Naivität der Person lächerliche Niedrigkeit des paradies-vertriebenen Adam.

Nun, soviel sei zugegeben: gerade heute ist es schwer, sich noch im Garten Eden zu wähnen. Deshalb können wir an der kindlichen und robusten Unbekümmertheit ge-

*) Erkenne dich selbst. D H

*) Selbstgenüge.

**) „Schön und gut" — der griechische Tugendbegriff. D H

wisser „Charaktermenschen" keine Freude haben. Mögen diese Phänomene noch so große Ausmaße besitzen, so können wir in ihnen doch nur eine Kindesstufe des menschlichen Geistes sehen, die überwunden werden muß. Und hört man heute noch so inbrünstig das Recht auf „Ausleben" in der Formel des „Sei du selbst" verteidigt — wir glauben, ein tieferes Wissen um die Schwierigkeit des „Sei du selbst" zu besitzen; wir glauben, daß schwer nur der Mensch zu einer Naivität höherer Ordnung und zu einem Selbst erwächst; weil „Sei du selbst" bedeutet: Geh in die Liebe ein.

Nach diesem Versuche einer begrifflichen Klärung seien drei Literaturwerke einer Analyse unter dem Gesichtspunkt der Persönlichkeit unterworfen.

2. Juarez und Maximilian

Mit dieser historischen Tragödie hat Werfel das Problem bereits in aller Schärfe gestellt.

Erzherzog Maximilian ist Kaiser von Mexiko geworden. Da seine Wahl den Schein der Rechtlichkeit trägt, wird es ihm erst später klar, daß sie ein Manöver war, bei dem Napoleon der Dritte ebenso wie finanzielle und politische Intriguen einiger Mexikaner im Spiel waren. Gleichwohl tritt Max nicht ab; deshalb trifft ihn die Niederlage und schließliche Hinrichtung durch seinen Gegner Juarez, der das Volk vertritt, zu Recht, und deshalb ist dieses Spiel keine Tragödie der Politik, sondern eine glänzende Apotheose der Moral in der Politik.

Aber darauf liegt nicht der Nachdruck, sondern auf dem Kampf um die eigene Persönlichkeit, den Max führt und verliert. Langsam und sicher fällt es ihm wie Schuppen von den Augen, daß er keine Persönlichkeit ist. Deshalb schlägt er Flucht und Begnadigung ab und geht in den Tod, um im Tod das zu werden, was ihm das Leben nicht gab: eine Persönlichkeit. Zu stark, um auf den Thron verzichten zu können, und doch zu schwach, um die Folgerungen aus diesem Verzicht zu ziehen, nämlich Krieg führen und Blut vergießen! So steht der Erzherzog zwischen dem „Kaiser" und dem Menschen Max und geht an diesem Zwiespalt zu Grunde, schwächer als der Haß und schwächer als die Liebe.

Weshalb er nicht abdankt? Weil er sein Volk mit sich selbst beglücken will. Er lebt in der Ideologie der Volksbeglückung, er will die alte Schuld seines Ahnherrn Karls des Fünften wieder gutmachen, er will die Indianer an der Regierung beteiligen, das drückende Schulproblem lösen, — aber analysiert man genauer, so wird man bald finden, daß diese Ideologie ihre eigentliche Triebkraft durch sein Majestätsgefühl erhält, das der Ideologie der Volksbeglückung korrespondiert.

Als Max das Blutdekret, vom Marschall Bazaine ihm vorgelegt, widerwillig unterzeichnet hat und damit Tausenden von Eingeborenen, die er beglücken wollte, das Leben nimmt, verfolgt ihn das vergossene Blut und läßt ihm keine Ruhe mehr. Zwar kommt's zum bewaffneten Widerstand, aber schon vorher ist es bei der Blutfurcht des Kaisers entschieden: der Kaiser unterliegt. Und als er geschlagen ist, hält er Gericht mit sich: „Schuld ist, seinen Taten nicht gewachsen sein. Mißerfolg ist Schuld." Und das heißt nicht, es sei die dumme Schuld eines vergeßlichen Augenblicks, die bei nächster Gelegenheit wieder ausgetilgt werden könnte; nein diese Schuld sitzt im Kern des ganzen Menschen und kann nur durch den Tod als Aufhebung dieses Menschen getilgt werden.

Worin besteht nun diese Schuld? „Wille zur Liebe ist Liebe noch nicht." Blitzartig enthüllt dieses wundervoll bittere und ernste Wort den Grund des inneren Fehls. Wille zur Liebe ist Liebe noch nicht. Denn wäre sein Wille zur Liebe wirklich Liebe gewesen, so hätte er gesiegt und brauchte nicht ins Feuer der Selbsterkenntnis. Sei es, daß seine Ideologie, in der sich Selbstgefühl und „Güte" die Wage halten, durch vergossenes Blut befleckt wurde, oder aber — und das scheint mir das Wahrscheinlichere — daß seine Liebe zu schwach war, um Blut ertragen zu können, und deshalb nur Wille zur Liebe blieb — soviel dürfte klar sein, daß der Kaiser sich mit dieser Erkenntnis ganz unter das Gericht stellte und den Tod als Notwendigkeit auf sich nahm, Gnade abwies, um den inneren Fehl mit dem Tod zu büßen. Wohl konnte er desertieren, als interessanter Bankrotteur nach Haus zurückzukehren (die Tür stand ihm offen); aber er trug sein Schicksal zu Ende, bis zum Tod, um in ihm das zu werden, was ihm das Leben nicht gab: eine Persönlichkeit. Der Tod nicht als Sühne, als Äquivalent, das Höchste, was der Mensch für vergossenes Blut geben kann, sondern der Tod als Erfüller des Gebotes, das dem Leben nicht möglich war. „Der Tod ist mein einziger Schatz! Seitdem meine Frau fort ist, spüre ich ihn in mir. Der innerste Mensch ist er. Jetzt kann ich ihn fast greifen, so lebendig ist er: Mein Gesicht, doch schöner! Mein Ebenbild, doch reiner! Er ist mehr als meine notwendige Rechtfertigung vor der Welt. Er ist ich und alles, was ich habe." (S. 179)

Von einer anderen Seite aus betrachtet hat uns Werfel die Frage vorgelegt: Person ist, wer seine Taten decken kann, d. h. wer naiv genug ist, Erkenntnis und Tat auf eine Linie hinauszuführen. Denn Max zerbrach ja schließlich nur an der Tatsache, daß zwischen Idee und Tat ein Abgrund klaffte, das Blut. Damit ist über die moralische Seite des Tötens nichts ausgesagt; Max war ja sonst auch kein Moralist, wie die Vorgänge bei und nach seiner Wahl bewiesen. Nein, es geht hier einzig und allein um die Bedenkenlosigkeit, mit der die Persönlichkeit ihre Idee zu verwirklichen trachtet. Und eben daran zerbrach Max.

Doch um ein letztes Mißverständnis abzuwehren: Wer nun etwa meinen sollte, daß dann also in der nackten Unbekümmertheit des Handelns die Lösung der Frage läge, der sei mit allem Nachdruck auf die Tatsache hingewiesen, daß es sich nicht um die Bedenkenlosigkeit irgendeines beliebigen Tuns handelt, sondern eben um die Bedenkenlosigkeit des Liebeswillens: „Der Wille zur Liebe ist Liebe noch nicht." Aber diese Liebe kann sich der Mensch nicht selbst geben, sie wird ihm gegeben. (Vgl. den Parallelfall des Spörenwagen in Wilhelm Raabes Unruhigen Gästen: „Das gibt man sich nicht, das wird einem gegeben.") Sie geht in den Menschen erst dann ein, wenn er sich aufgibt; und deshalb lautet das letzte Wort des Kaisers: „Ich will meinen Tod erleben!"

3. Verdi

Mit diesem Roman hat Werfel eine in mancherlei Hinsicht erstaunliche Leistung vollbracht. Gleichwohl geht uns hier nur sein religiöser Wert etwas an. Von dem großangelegten Aufbau, dessen Vielfältigkeit und Üppigkeit freilich nur dann in ein Blickfeld konzentriert werden kann, wenn man das eigentlich konstruktive Prinzip herausarbeitet, womit man aber bereits in unser eigentliches Thema gerät, — von dieser trotz mancherlei Fassadenwerk eindeutigen und straffen Monumentalität soll hier ebensowenig die Rede sein wie von der dunklen Sprachgewalt, die nichts von dem dünnflüssigen und bis in die kleinste Nüance ausgetriebenen gläsernen Kunstwerk der Thomas Mannschen Sprache hat, sondern in ihrer bildhaften und satten Schwere zu einem Ausdruck kommt, der als nahezu adäquat zu bezeichnen ist. Diese Sprache besitzt eine elementar musikalische Kraft, womit wahrlich nicht ihr Rhythmus gemeint ist, sondern die Eigentümlichkeit aller Musik, über sich selbst hinauszuweisen. Wenn man will, kann man mit Recht sagen, daß dieser 570 Seiten lange Roman nur Lyrik ist.

Ebenso wie auf die erstaunliche musikwissenschaftliche Bedeutung nur kurz hingewiesen sei, damit hierüber nicht das eigentliche Thema des Romans übersehen werde — eine Gefahr, der die Besprechungen dieses Werkes leicht

verfallen — sei auch nur kurz von der psychologischen Tiefe und Eindringlichkeit gesprochen. Dieser Mensch weiß sehr viel um uns Menschen; wie er unbarmherzig das Geäder menschlicher Triebe und Gedanken bloßlegt, so hüllt er sie auch in den Mantel tiefster Anteilnahme.

Um es gleich vorwegzunehmen, der Schwerpunkt dieses Romans liegt nicht in der Tatsache, daß da Irgendwer die italienische Musik der deutschen vorzieht. Ach, die Schlichtung dieses Streites ist dem Verfasser ebensowenig geglückt, wie es in seiner Absicht lag. Der Schwerpunkt liegt auch nicht in der bunten und verwirrenden Fülle von wahren und erdichteten Begebenheiten, die sich in der Künstlerwelt dieses Romans abspielen, obgleich die Flucht der Ereignisse uns oft den Atem raubt, ebensowenig wie man den Roman in die Hand nehmen soll, um seine biographischen Interessen zu befriedigen. Nein, dieser „Verdi" ist mehr als Sensation und Biographie; das alles dient nur dem einen Grundthema, das sich eingangs aus verschiedenen Nebenthemata anspinnt, um gegen Ende zu dem einen erschütternden Hauptthema zusammenzuwachsen, sei es in direkt empirischer oder in indirekt metaphysischer Beziehung aufeinander. Denn dieser Roman hat zwei oder drei Hebelpunkte, an denen Werfel das einzige Thema seines Lebens emporwindet und die, wenn man es in direkt empirischem Sinn nimmt, nur in ganz loser Beziehung zueinander stehen, aber eben doch durch das Hauptthema zu einer Einheit höherer Ordnung zusammengebunden sind.

Wie heißt dieses Thema? Man kann es die Persönlichkeit, man kann es auch die Liebe nennen; beides hängt miteinander zusammen. Was schon im „Juarez und Maximilian" ausgeführt war, entfaltet sich hier erst ganz. Wie Max an der Frage der Persönlichkeit zerbrach, so zerbricht auch Verdi an ihr, um freilich nicht wie Max im Tod das zu werden, was ihm im Leben nicht möglich war, sondern um ein neues Leben zu beginnen. Und wie Max als richtende und erlösende Forderung die Liebe empfand, die allein das Wunder der Persönlichkeit begründen kann, so wurde auch Verdi, als ihm die Widrigkeit seiner Existenz aufging, im Wunder der Liebe, oder — so bestimmt es Werfel genauer — im Wunder einer „transzendentalen Mütterlichkeit (Liebe wäre zu ungenau)" gesund. Während in der Tragödie die endgültige Lösung jenseits des Lebens liegt und der Tod der Vollender der zur Persönlichkeit weisenden Linie ist, erzeugt im Roman der Tod inmitten des Lebens ein neues Leben. Aber die Grundbegriffe sind beidemal dieselben. Es geht beidemal um des Menschen „Unschuld", seine Reinheit und Eindeutigkeit oder — nunmehr unmißverständlich — sein Selbstgefühl, das in Frage gestellt wird.

Verdi ist von Sieg zu Sieg geeilt. Ein armer Dorfbube, mußte er sich sogar den C-dur Akkord erfinden, kämpfte ernst und bitter um die Anerkennung seiner Erstlingswerke und stieg dann zur europäischen Berühmtheit empor. Die Melodien überstürzten sich in unglaublicher Produktivität, in kurzen Abständen schleuderte sein Genie die Opern Rigoletto, Trubatore, Traviata heraus, um nach dem Maskenball, den Vespern und Boccanegra zu Don Carlos und zur Aida auszuholen. Aber schon beim Carlos war Mißtrauen gegen sich und sein Werk im Spiel, und bei der Aida kam es zu offenem Vorwurf, Verdi sei doch nur ein Wagnerepigone.

Und dann trat nach seinem Requiem eine Schaffenspause von zehn Jahren ein, in der Verdi verzweifelt um die neue Partitur des König Lear rang. So oft der Maestro die Feder ansetzte, wollten ihm vielleicht die alten, nach seiner Meinung abgeleierten Melodien in die Hand, aber der große Wurf, der die gebrochenen Harmonien und das problematische auf-die-Spitze-Treiben Wagners überbieten sollte, dieser große Wurf kam nicht. Und so waren die Noten, mit denen Verdi das Partiturfeld überdeckte, Angstprodukt, Zeugnis, wie Rivalität und Ehrgeiz die Grenzen der Selbsterkenntnis verwischt und die Reinheit der Persönlichkeit in Frage stellt.

In dieser tiefsten Not kommt Verdi nach Venedig, um hier, wo sich Wagner gerade aufhält, den großen Wurf zu wagen. Immer faßt der Maëstro den Entschluß, die drückende Atmosphäre durch einen Besuch bei Wagner zu reinigen; immer treibt ihn sein Stolz in die Wohnung zurück. Und wenn auch in einigen klaren Augenblicken die „Unschuld" der Persönlichkeit durchbricht: „Ich bin Verdi und du bist Wagner", — Unsicherheit des entwurzelten Genies und Verleugnung des Selbst um des Andern willen verkehrten Unschuld in Schuld; und das Alles aus Ehrgeiz, Eitelkeit, die den großen Hobel nehmen und um des Ruhmes willen die „Demokratie der Ungleichheit" glatthobeln möchte zur Diktatur des Einerlei, in der einzig das Beifallgeschrei der Arena herrscht. Der Maßstab, der sich aus dem Grenzcharakter unserer Existenz ergibt, war Verdi abhanden gekommen.

Bis die Krise zu offenem Ausbruch kommt. Blitzartig wird Verdi die Zeitgebundenheit alles Schaffens klar. Er forscht in der Geschichte, und siehe, von hundert berühmten Musikern des letzten Jahrhunderts leben noch zwei oder drei. Er erlebt die aufdringliche Annäherung einer Schauspielerin und erfährt, daß die Zeit auch an ihm nicht vergeblich gearbeitet hat; er muß die Frage, ob die Welt auch ohne ihn bestehen könne, bejahen; ihm fällt ein Bild ein: Heizer, die tagsüber im Kesselraum arbeiten, abends an Bord kommen und ausgezehrt, rußig, glühend in irgendeinen Winkel fallen, lebendige Nichtigkeit ihres Werkes; er entsinnt sich des Aufsatzes eines Geologen (auch Troeltsch hat dieses Gespenst an die Wand gemalt), der eine neue Vergletscherungsperiode ankündigt, die alles Menschenwerk vernichten wird. Und vor diesen erschauernden Tatsachen der Zeitlichkeit, die alle in die nichtige Unendlichkeit abschnurren, verliert sein erfolgsüchtiges, mit Wagner streitendes Ich seinen Glorienschein, tut seinen schmierigen Größenwahn von sich, erstarrt in der Eisigkeit der Zeitlosigkeit: „Nichts ist so gewiß wie der Tod! Mit Todesschmerz müssen wir die Größenwahnvorstellung des Ich bezahlen." In diesem Augenblick durchdringt sein Auge die Schicht des Körpers, des Raumes und der Zeit, sieht in fernste Fernen, verdämmernde, hinein, und das Grobe, Sinnliche klein, winzig klein zusammensinken, verweilt erstaunend auf dem Spiegelbild seines Selbst („Kein Wesen kenne ich, das einen so furchtbar-unerbittlichen Selbstblick besitzt wie er. Er steht immer vollkommen plastisch vor sich"), schaut dieses Spiegelbild, den graubärtigen Verdi, wie ein Körnchen, ein winziges Körperchen, ganz rund, in sich befaßt wie Etwas, das nichts mehr mit dem fernen Auge zu schaffen hat, mit dem andern Wesen in ihm, dem „ungerührten Engel", der der Welt fremd ist. Und da dem fernen Auge, dem ungerührten Engel in Verdi die Verkleidungen von den Dingen fielen, und es die Nacktheit aller Wesen: Kunst, Vergangenheit, Weib wie hallende, erstarrte Axtschläge in hohlem Wald, wie schmalversteinte Ausrufungszeichen ersah, in ihrer ganzen irrsinnigen Widrigkeit ersah, von der eisigen Höhe des fernen Auges herab, tut er mit fremder Heiterkeit auch sich selbst zu dieser Widrigkeit, greift bicklos zur Partitur, dem Werk des treibenden Ehrgeizes dieser Welt und wirft den König Lear ins Feuer. Und ob er nicht will und die Flammen sich sträuben, der ungerührte Engel hilft nach und starrt in die Glut, die sacht die steifen Blätter Seite um Seite frißt. „Ruhe kommt über ihn. Es ist die Ruhe der erstarrten Resignation. Und der Ruhe folgt eine müde und fremde Heiterkeit. Es ist die Heiterkeit des vollbrachten Opfers." Damit hatte der Maëstro die Reduktion auf seine Existenz als eine zeitlich verhaftete vollzogen, sich selbst kraft seiner Selbsterkenntnis in die Schranken gewiesen und fortan galt es, sich des existentiellen Grenzcharakters seiner Persönlichkeit bewußt zu bleiben.

Mit dieser Tat griff der ungerührte Engel in den zeitlich verhafteten Menschen ein. Die Selbsterkenntnis stellte den zeitlich verhafteten Menschen unter Verdikt, nahm ihm Alles, ja nahm ihm das Werk der letzten zehn Jahre, nahm ihm den Notenstift auf immer, wie der Meister meinte, und gab ihm die Demut der Erkenntnis, daß sein Werk der letzten zehn Jahre Angstprodukt war, nicht mehr Ausdruck seiner durch Jetzt und Hier bestimmten Situation, und deshalb nicht der Bedenkenlosigkeit einer schöpferischen Notwendigkeit entsprungen, und ließ ihm nur die fremde Heiterkeit, die nicht mehr Anteil hatte am zeitlich verhafteten Menschen. Jetzt fiel die eitle Furcht vor einer Begegnung mit Wagner, fiel die eitle Sucht mit seinem Antipoden, ja fiel Wagner selbst und es blieb nur die Erkenntnis, daß Wagner sein Freund sei, Mensch wie er, dem an seinem konkreten Punkt das Werk der Persönlichkeit geglückt sei. Wagner, den Verdi nicht mehr fürchtet, da er ihm sein Selbst läßt, wie er sich seines Selbst bewußt ist: „Ich bin Verdi und du bist Wagner", Wagner, mit dem er sich eins weiß in der „Demokratie der Ungleichheit", in dieser heiligen, von Gott eingesetzten Hierarchie.

Jetzt endlich steht Verdi in der Gemeinschaft derer, die nichts anderes als die Erkenntnis ihrer Berufung haben, derer, die die Zeit verloren, damit die Ewigkeit sie ihrer Berufung tröste, auch wenn sie Gott nicht zum Gefäß ihrer Zeit auserwählte. Denn das scheint Verdi gewiß: „Meine Zeit ist vorbei. Ich bin der letzte Troubadour der italienischen Oper." Und eben dies kühle und zeitüberwindende Hineinstellen dessen, was Jeder ist, in das Reich der Notwendigkeit, dies konsequente Personsein gibt dem müde niedergehenden Abendgestirn Verdi seinen Platz neben dem aufgehenden Nachtgestirn Wagner.

Und doch, noch tiefer reißt Werfel den Abgrund auf. Als der Meister wirklich den Deutschen besucht und nur noch den toten Deutschen findet, der vor zwei Stunden starb, besteht seine Resignation diese schwere Probe nicht. Sein erstes Gefühl ist Freude, Freude über den Tod des Rivalen. Selbst einem durch alle Schrecken des Todes hindurchgegangenen matten Herzen widerfährt diese schreckliche Freude, nur einen Augenblick zwar, aber doch so intensiv, daß der entsetzte Verdi fragt: „Ist auch die Resignation noch Lüge? Es gibt keinen Aufstieg; der Mensch ist ein Zickzack. Alles lebt gleichzeitig in ihm. Keine böse Regung kann getötet werden. ... Der Grund der Seele, ist er wirklich Schlamm, Pest, Unrat, Verzweiflung, Bosheit? Und darüber ein lächerliches Kartenhaus von Tugenden? Fest nur der Grund? Der Bau aber, der Betrug, stürzt er so schnell zusammen?" Wars Menschenwerk, jene Vernichtung des König Lear, und ist das Ich das wahre Gesicht, das hinter allen Verkleidungen durchschimmert? Und wäre also die Persönlichkeit Utopie? Denn nunmehr ist die letzte Sicherheit gefallen, die der Mensch sich zu geben vermochte, und es bleibt nur ein Verzicht übrig, der sowohl in der Verzweiflung des Todes wie in der Verzweiflung der Arbeitsbesinnungslosigkeit liegen kann.

Es ist auffällig, wie dieser Kampf der beiden Heroen durch einen zweiten Erzählungskreis seine Hintergründigkeit empfängt. Kaum hat Verdi den letzten Schritt getan, als sich auch die Spannung des andern Erzählungskreises löst, und durch die Lösung hindurch sieht man in den gewaltigen Hintergrund einer Welt, die auch für den Kampf zwischen Verdi und Wagner zum Hintergrund wird; jetzt erst reiht sich ein Begebnis an das andere, und alle zusammen füllen das isolierte Begebnis, das die beiden Meister traf, aus, geben ihm seine tiefe und klingende Resonanz. Da ist zuerst Gritti, ein 105 jähriger Greis, der nur noch von dem einzigen Gedanken lebt, noch älter zu werden, den Tod zu besiegen. Gerade als sich die verschiedenen Hebelpunkte des Romans vereinen, um mit gesammelter Kraft das Grundthema ans Licht zu heben, findet eine Begegnung zwischen Verdi und Gritti statt, in der den Meister die Schauder der Zeitlichkeit vor diesem klapperdürren und fanatischen Gerippe der Zeit überkommen.

Da ist zuzweit der junge fanatische Fischböck, ein Deutscher aus Bitterfeld, der in seinem musikalischen Streben selbst Wagner verhöhnt, einer der Allerjüngsten, der keinerlei Melodie, die ja selbst bei Wagner nicht fehlt, gelten läßt, und der an Bach und Buxtehude anknüpfen will. Dieser Fischböck stirbt sacht dahin, und Verdi trägt an seinem Schicksal, da er ihn trotz allem schätzte. Gerade als er vom Krankenbett des jungen Deutschen kommt, den Kopf voll von Karbol, Krankenhaus, Tod, begegnet ihm der alte Gritti und an dieser Begegnung entzünden sich alle Gefühle der Zeitlichkeit. Unschwer erkennt man das Interesse Werfels für Gritti und Fischböck. Denn an ihnen arbeitet der Künstler knapp und sicher das Element der Zeitlichkeit heraus, das nachher für den Aufbau der Persönlichkeit grundlegend ist.

Da ist noch ein dritter Kreis: Italo, ein eitler, sorgloser Fant, der Bianca, die Frau Carvagnos, liebt. Bianca kommt nieder, indessen Italo in ein neues Abenteuer gehüpft ist. Doch zur Stunde der Niederkunft wird der Verräter Italo zum verratenen Carvagno zitiert; statt anzuklagen kommt von Carvagnos Mund das Bekenntnis: mea culpa, mea maxima culpa. „Carvagnos große Hände packten die Hände Italos, der sich nicht wehrte, zu Boden. Der hilflos Knieende sah über sich das unkenntlich entstellte Mongolengesicht des Arztes, verschwommen, weinende Augen, tränenüberströmt alle Falten und Runzeln, ein im Wahnsinn verzerrter Mund. Er hörte dieses Menschen Stimme aufheulen. Er verstand die Worte: Nun siehst du, was für Bestien wir sind! Nun siehst du's." Keine Rechenschaft des gekränkten Ehemanns, nur erschütterndes Schuldbekenntnis, in dem sich der Verräter mit dem Verratenen eint.

Und Verdi ist Zeuge der Schreie des niederkommenden Weibes, als er seinen sterbenskranken deutschen Freund Fischböck besucht, jener einzigartigen Leidensgrüße einer Gebärenden, jener Erinnerung an die Liebe des „Weibes in seinem heiligsten, durchleuchtetsten Werk, des Weibes ohne jede Fraglichkeit, der Mutter in der Glorie", einer ganz eindeutigen Liebe, die aus Blut und Tod emporwächst und uns zu einer Blut- und Wehgemeinschaft verbindet.

Als nun Verdi diesen Leidensschrei in seinem Herzen zu Fischböck kommt, zum Elend des Fleisches, wird noch einmal seine Liebe angeflammt zu dem Miserere, das durch seine ganze Schöpfung weht: „Manche hatte Guiseppe enden sehn, seitdem der kleine Icilio in seinen Armen gestorben war. Das Ereignis der Agonien, des abschnurrenden letzten Atems ... die Verwandlung des lebendigen, verfangenen Gesichts in die starre Eingeweihtheit der Skulptur, alle Todesstunden waren in ihn eingegangen und lebten unbeweglich. Sie, mehr als die Sekunden der Liebe und des Rausches, verhüllten sich in seinen Melodien. Miserere! Und machten sie mächtig. Jetzt erwachten all die Todesstunden. Er fühlte sich engelhaft erhoben, und eine stille tröstende Heiterkeit strömte aus ihm, als er seine starke Hand auf die Hand des Kranken legte."

Die Steigerung nimmt einen letzten Anlauf. Beim Verlassen des Krankenhauses sieht der Maëstro in den Nebelabend hinein, sieht fern am Horizont eine Brücke verschwimmen, die zur Insel des Friedhofs führt, indessen ein Glockenton durch den Nebel dringt und eine Gruppe Menschen von einem Begängnis heimkehrt, müde und heimatlos durch den Nebel schwankend. Verdi sieht, wie Särge zur Insel gerudert werden. Ists Wagner? Oder Fischböck? Und da kommt über den Meister der letzte verzweifelte Schrei: Vendetta. „Der Maëstro weiß nichts

von diesem Wort, das aus ihm kommt. Es bedeutet nichts. Nicht ein Vergeltungsschrei um all das Leben, das heute aufgeopfert ward, nicht eine bloße Reaktion auf die Leidenserlebnisse dieses Tages, nicht eine Antwort auf die furchtbare Melancholie der Stunde, des Gestades, der Brücke, des Volkes. ... Ist Vendetta Rache? ... Vendetta ist kein Wort. Vendetta ist die verlorene Kraft. Und mehr. Vendetta ist der Zauberaugenblick der Liebe, der nur einen Augenblick lang erträglich ist und das nicht oft im Leben."

Und —o Wunder — in diesem Augenblick brach die Melodie mächtig in Verdi durch. Schon als er den König Lear ins Feuer geworfen hatte, blühte eine Vorfrühlingsblume, eine jener italienischen Melodien zart in seiner Seele auf; aber erst mit dem Zauberaugenblick der Liebe brach voller Frühling mit Gewalt durch, der Meister war der Erde wiedergegeben. Zwar sträubte sich Verdi erst, daß das Neue wirklich von Gott komme, befangen in Mißtrauen und Resignation. Aber die Wucht des Stroms ließ sich nicht aufhalten, das Neue war von Gott.

Unschwer erkennen wir auch hier das Motiv der Einfügung. Zum Element der Zeitlichkeit tritt die Liebe. Denn indem uns Werfel an Krankenbetten, Geburtsstätten, auf Friedhöfe führt, leitet ihn nichts anderes als das Motiv, den letzten und einzigen Grund einer Persönlichkeit aufzuweisen, die Liebe.

Damit ist der Höhepunkt des Romans erreicht. Was diesem folgt, ist verebbender Abgesang, in dem der Glanz jener letzten gewaltigen Ereignisse friedvoll nachschimmert.

Eingangs ist das Wort Persönlichkeit gefallen. Und das mit Recht. Denn es geht in diesem Roman um nichts anderes als um die Rettung der Persönlichkeit. Sie ist mit bitterem Erfolg geglückt. Aber gerade weil Verdi hartes Gericht mit sich hielt, wachte leise und heimlich eine neue, ungeahnt prächtige Melodie auf: Othello. Unschuld und Naivität einer wiedergefundenen Kraft begleitete fortan sein Schaffen. Ists nackte Lebensbrutalität, Nichts-Wissen-Wollen von Gott? Nein, dieser Roman will nicht in das ewig verlorene Kinderland zurück, er will nicht die Ungebrochenheit des gewissenslosen Lebenstriebes. Nein, er will den Zweifel, will die Auseinandersetzung mit Gott, um als Geschlagener aus ihm hervorzugehen, und doch im Besitz des Zauberwortes, das die eigene Existenz ermöglicht. „Ist es nicht so, als ob Gott, solange wir dem Leben mit leichten Gefühlen begegnen, uns, selbst leichtsinnig, schonen würde, wenn aber die erste schwere Empfindung den Menschen ergreift, unnachsichtlich seine Ordnung walten läßt?" Nein, in diesem Roman zerbricht der tänzelnde Italo unter dem Blick Carvagnos und dem Schrei Biancas.

Es ist die Heiterkeit eines Menschen, der starb und von Gott auferweckt wurde, es ist die Anmut der wahrhaft menschlichen Geste, es ist das kindesselige Lächeln eines Greises, der sich mit Gott einließ und nach viel Bitternis gesegnet wurde und in die Liebe einging.

Das hat Verdi erfahren, indem er zu seiner Größe emporwuchs: „Sei du selbst" heißt „Geh in die Liebe ein".

In einem abschließenden Gespräch zweier Freunde kommt dies zu vollem Ausdruck. Da fragt der eine, worin das Wunder von Verdis Persönlichkeit bestehe, und erhält die Antwort: „Vielleicht ist es das Geheimnis der Reinheit. — Was nennst du Reinheit? — Die Unschuld, die Absichtslosigkeit, das unverderbte Kind in seiner Seele." Doch als ob diesem Wort im Zeitalter des Kindes zuviel Anrüchigkeit anhafte, wird diese Antwort ergänzt: „Er verbirgt etwas auf dem Grund seiner Seele. Niemand soll es ahnen. Was es ist? Worte gibts nicht dafür. Nenn es eine höhere, transzendentale Mütterlichkeit. Pfui, das klingt abgeschmackt wie eine deutsche Abhandlung. Aber ‚Liebe' ist noch ungenauer. Nun, vielleicht verstehst du mich."

Beides zusammen macht das Wunder der Persönlichkeit aus. Deshalb hat sein Werk, in dem immer das Leiden und das Opfer der Frau eine große Rolle spielen, etwas von der letzten, großen Einfachheit und Monumentalität. Denn es ist die Reduktion des Menschen, der die Kompliziertheit liebt, um nicht die Entscheidung bekennen zu müssen, auf seine Grundlage, die ihm als armseliges Menschenkind zukommt. „Die moderne Kunstmaxime versucht das Banale, damit man es nicht durchschaue, zu komplizieren. Unser Maëstro aber hat das Gewaltigste und Komplizierteste vereinfacht. Er ist der letzte Volks- und Menschheitskünstler, ein herrlicher Anachronismus des Jahrhunderts."

Wie dieser „Verdi" auf der einen Seite erweist, daß die Bedingungen einer Persönlichkeit tiefer liegen als daß sie mit der Formel des *ἀνέχου καὶ ἀπέχου* erschöpft werden könnten, wie er also den Persönlichkeitsbegriff der Stoa und des Humanismus in einem grundlegenden Punkt korrigierte, indem er wichtige Elemente einer protestantischen Frömmigkeit aufnahm, ebenso zeigt er auf der andern Seite, daß dieser Frömmigkeit sehr lebendige sittliche Motive innewohnen. Denn Verdi ist nicht nur dekadenter Phantast einer Liebe, die unverwirklicht bleibt, sondern er ist zutiefst in die *ἀγάπη* *) eingegangen, in seinem ganz konkreten Sinn von ihr beeinflußt. Und dies nicht nur in jenem Sinn, daß er mit Vorliebe des Weibes Liebe und ihre Mütterlichkeit besingt, sondern in einer noch viel konkreteren Weise; er ist Wohltäter der Menschen, nicht nur Gönner von oben herab, nein er steht mitten im Volk, frei von Distinktion, mit einem instinktiven und prophetischen Sozialismus begabt, der sich rein in Gefühl und Praxis erschöpfte, nichts mit einer politischen Theorie teilend: „Der Maëstro errichtete in seinen Bezirken Fabriken, Faktoreien, Molkereien (die ihm schwere Verluste einbrachten), nur um Arbeitsstätten zu schaffen und die Auswanderung des Volkes zu hemmen. ... Und während die Geister der Zeit immer mehr in der ästhetischen Nichtigkeit versanken, schrieb der italienische Opernkomponist, ein älterer Bruder Tolstois, die Worte: ‚Denn ihr müßt wissen, ihr Bürger der Hauptstädte, das Elend der armen Klassen ist groß, riesengroß, aber wenn nicht bald Hilfe von oben oder unten kommt, wehe euch, Entsetzungsdinge geschehen.'"

Aber eben, diese Sittlichkeit, aus tiefsten Krisen gewachsen und immer unter dem Zeichen des Todes stehend, versteht sich von selbst, und auch Verdi redet nicht oft von ihr.

Wer Werfel von seinen ersten Gedichten bis zu seinem Band „Beschwörungen" kennt, wird sagen müssen, daß der Dichter sich treu blieb; denn dieser „Verdi" ist echt. Und danken sollen wir, daß wir Jemanden unter uns wissen, der von anderer Seite kommend ein Stück Weges mit uns teilen will.

4. Der Zauberberg

In diesen Zusammhang darf auch der zweibändige Roman „Der Zauberberg" von Thomas Mann gestellt werden. Hermann Herriegel hat in CW 1925 Nr. 11/13 den Roman auf seine sachliche Bedeutung, die er für uns hat, analysiert und sich damit in Gegensatz zu den meisten Besprechungen gestellt, die an dem sachlichen Problem, das uns Mann stellte, vorbei gingen. Dieses Problem ist kein anderes als das der Persönlichkeit.

Wenn wie in dem Zauberberg des Lungensanatoriums in Davos die Zeit in ihrer sinnlosen Relativierung allen festen Grund unter den Füßen fortzieht und der Mensch sich nur noch an den ragenden Inseln der besonderen Gelegenheiten Weihnachten, Ostern, Geburtstag, Abschied und Wiedersehen usw. orientieren kann und wenn der schmale Horizontstreifen des Todes als äußerster Exponent

*) Agape, Liebe im Neuen Testament, unterschieden von Eros.

D H

der Zeit die Fahrt begleitet und immer näher kommt, sind verschiedene Haltungen möglich.

Man kann *erstens* diesen schmalen Horizontstreifen ignorieren und sich mit dem festen Komfort des bald mehr, bald weniger behäbig und elegant ausgestatteten Schiffes Festland vorgaukeln, obgleich gerade jene ragenden Inseln bei Annäherung Fata Morgana sind und die Gewagtheit der Fahrt an jenen festlichen Gelegenheiten rührende Erschütterung bewirkt. Diese Haltung birgt mannigfache Vorteile in sich, Vorteile der Schande und Lässigkeit, des Sichgehenlassens. Sie ist die gewöhnliche in diesem Zauberberg. „Ja verzeih, daß ich davon spreche, aber sie selbst sind ja in der besten Laune, deine pneumatischen Freunde! Wie sie daher kamen ... Und zu denken, daß es der Verein halbe Lunge war! Tiuu, pfeift sie mich an, — eine tolle Person! Aber das ist ja heller Übermut! Warum sind sie so übermütig, du willst du mir das mal sagen? — Joachim suchte nach einer Antwort: Gott, sagte er, sie sind *so frei* (im Text gesperrt) ... Ich meine, es sind ja junge Leute, und die Zeit spielt keine Rolle für sie und dann sterben sie womöglich. Warum sollen sie da ernste Gesichter schneiden. Ich denke manchmal, Krankheit und Sterben sind eigentlich nicht ernst, sie sind eigentlich nur so eine Art Bummelei." (1, 89) ... „Während es doch klar und deutlich war, daß Frau Chauchats nachlässige Haltung, ihr Türenwerfen, die Rücksichtslosigkeit ihres Blickes mit ihrem Kranksein zusammenhingen, ja es drückte sich darin die Ungebundenheit, jene nicht ehrenvollen, aber grenzenlosen Vorteile aus, deren der junge Herr Albin sich gerühmt hatte." (1, 211)

Hier weiß man zwar um die existentielle Frage der Zeitlichkeit; gerade weil die kleinste Zeiteinheit der Monat ist und die meßbare Zeit keine Rolle spielt, bekommt die Zeitlichkeit noch stärkeres Gewicht. Denn ohne noch von der Zeit, der Stunde, dem Tag, Monat und Jahr aufgehalten zu werden, hängt der erstarrte Blick immer nur am letzten Wahrzeichen des Todes. Ohne sich noch orientieren zu können an den künstlich aufgerichteten Hindernissen und Etappen der Zeit, ist er gebannt durch die Absolutheit der Zeit im Tod. Deshalb ist in diesen Kreisen ein Gespräch über den Tod verpönt. Man überhört ihn, man übersieht tunlichst einen leergewordenen Platz bei Tisch, man imitiert nach besten Vermögen die Etappeneinteilung der gesunden Leute unten in der Ebene, indem man Feste einlegt, um doch nachher nur doppelten Schauder vor dem Tod zu empfinden.

Die *zweite* Haltung ist die des Humanisten und Dialektikers Settembrini, des lungenkranken Fanatikers des Fortschritts und der Gesundheit, der die Krankheit und den Tod zwar in ihrer überragenden Macht erkannt hat, aber eben deshalb um des Lebens willen den Tod verabscheut, ihn glattweg ausklammert: „So prägen Sie sich ein, daß Krankheit, weit entfernt, etwas Vornehmes, etwas allzu Ehrwürdiges zu sein, vielmehr *Erniedrigung* (im Text gesperrt) bedeutet, — ja eine schmerzliche, die Idee verletzende Erniedrigung des Menschen, die man im Einzelfall schonen und betreuen möge, aber die geistig zu ehren *Verirrung* (im Text gesperrt) — prägen Sie sich das ein! — und aller geistiger Verirrung Anfang ist." (1, 167)

Dieser Haltung korrespondiert die des Jesuiten Naphta, der um des Todes willen das Leben ausklammert und in dieser dialektischen rabies verteufelte Ähnlichkeit mit seinem Antipoden Settembrini besitzt. Beide sind scharf gewitzte Dialektiker, die aus dem Gewirr von Leben und Tod nicht anders herauskönnen als daß sie entweder den Tod oder das Leben ausklammern und damit das Zeitproblem durchhauen. Sie lassen den Grenzsteinen Tod und Leben, zwischen denen der Mensch steht, nicht ihren Platz, ebenso wie sie sich selbst aus deren Polarität entfernen, ihr eigenes Hier und Jetzt entwirklichen und deshalb nicht Person sind, sondern Schattenbilder ohne Fleisch und Blut. Daher rührt auch der Eindruck vieler Leser, die zwar von dem Buch aufs Tiefste erschüttert sind, aber dem Dichter doch den Vorwurf machen, seine Gestalten seien schattenhaft.

Zwischen der Haltung der Lässigkeit und der der Dialektik steht als *dritter* Typus der „Held" des Romans, Hans Castorp. Um die Lässigkeit nicht Herr werden zu lassen über sich, nimmt er den Tod ernst; er besucht die Moribunden einen nach dem andern, und irgendwie ist ihm klar, daß die Lebensphilosophie Settembrinis nicht ausreicht. Aber er weiß auch, daß die Todesphilosophie des Jesuiten ebensowenig genügt und daß der Sinn des kritischen Prinzips nur im absoluten Lebensbefehl liegen kann: „Zum Leben gibt es zwei Wege. Der eine ist der gewöhnliche, direkte und brave. Der andere ist schlimm, er führt über den Tod und das ist der geniale Weg." (2, 429.) Damit hebt Mann deutlich den Grenzcharakter unserer Existenz heraus. Sie steht nicht im Leben, auch nicht im Tod, sondern zwischen beiden, und wird gerade in dieser Spannung ihre Bedeutung sehen. Wo die Polaritäten aufeinanderplatzen, darf kein Hohlraum sein, sondern gerade hier soll die Persönlichkeit stehen: „Der Mensch ist Herr der Gegensätze, sie sind durch ihn, und also ist er vornehmer als sie." (2, 259.) Die Persönlichkeit ist tragende Mitte dieser Gegensätze. Das bedeutet nicht, daß der Mensch diese Gegensätze erst geschaffen habe; er ist, nur weil er Mensch heißt, ohne jede Voraussetzung und nicht schöpferisch. Es heißt ebensowenig, der Mensch sei das Maß aller Dinge. Nein, im Gegenteil, Tod und Leben sind das Maß für den Menschen; sie waren eher als er und sind auf jeden Fall mächtiger als er. Und sie zwingen den Menschen, an seinem jeweiligen Ort zu verharren, sie geben ihm den „absoluten Lebensbefehl", der ihn zu seiner Jeweiligkeit bestimmt.

Dieser absolute Lebensbefehl konstituiert kein Leben, das auf dem Nullpunkt stehend nur wieder unbekümmerte, selbstsichere und ungebrochene Lebensinbrunst eines Naturmenschen wäre; es ist auch nicht jene Glorifizierung des frommen Zweifels, der im Leben den Tod und im Tod das Leben schmeckt, in rätselhafter, sich selbst immer nur wieder aufhebender Dialektik besteht, im Paradox der Durchgängigkeit des Lebens durch den Tod und des Todes durch das Leben, im Ineinander von Tod und Leben. Es ist nicht jene romantische Alleinheit, die z. B. Hölderlin mit den Worten des Hyperion meint: „Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist alles."

Ebensowenig aber wie man meinen darf, daß jenes durch den Tod gegangene Leben nun wieder in die Vereinzelung ausliefe, hier Leben, dort Tod! Alle diese Möglichkeiten würden in dem Augenblick verwirklicht werden, wo jenes durch den Tod gegangene Leben ohne eine inhaltliche Erfüllung bliebe, wo die Herrschaft des Menschen über die Gegensätze allein schon in seiner schöpferischen Kraft läge. Nein diese Herrschaft gibt sich ihm nur gnadenweis als ein Geschenk, das er nicht beanspruchen darf. Und das Geschenk heißt Liebe.

Es gibt also wohl ein Prinzip, das jene Durchgängerei des Todes durch das Leben begründet, die Liebe. Und eben dann, wenn der Mensch zu diesem letzten schlechthin Überragenden geführt wird, ist ihm der Adel der Persönlichkeit verliehen, die nunmehr freilich etwas wesentlich Anderes bedeutet als die Persönlichkeitsschwärmerei des Humanisten Settembrini.

Aber — es macht der Wahrhaftigkeit des Verfassers alle Ehre und es sei einer Voreiligkeit ins Gewissen geschrieben —: diese Liebe nimmt im Roman kein Fleisch und Blut an, sie bleibt in schattenhafter Ferne, und ob wirklich der Holländer Peeperkorn („Mein Gott, eine Persönlichkeit") als Verwirklichung dieses Unerhörten

gelten darf, wer wagt das bei Mann zu entscheiden! Denn wo wirklich von diesem Einzigen, das der Relativierung gegenüber standhält, die Rede ist, geschieht es im Traum und in der Frage, die der Dichter an Castorp im Trommelfeuer des Weltkriegs richtet: „Fahr wohl — du lebest nun oder bleibest! Deine Aussichten sind schlecht; das arge Tanzvergnügen, worein du gerissen bist, dauert noch manches Sündenjährchen, und wir möchten nicht hoch wetten, daß du davon kommst. Ehrlich gestanden, lassen wir ziemlich unbekümmert die Frage offen. Abenteuer im Fleische und Geist, die deine Einfachheit steigerten, ließen dich im Geist überleben, was du im Fleische wohl kaum überleben sollst. Augenblicke kamen, wo dir aus Tod und Körperunzucht ahnungsvoll und regierungsweise ein Traum von Liebe erwuchs. Wird auch aus diesem Weltfest des Todes, und aus der schlimmen Fieberbrunst, die rings den regnerischen Himmel entzündet, einmal die Liebe steigen?“ (2, 629)

Hartford, Conn. Hans Schimmelpfeng

Vom heiligen Franz

Als der Heilige noch in der Welt war, zwischen Menschen ging, die die Welt liebten und in menschlichen Geschäften mit ihnen stand — liebte er doch schon das Licht; vornehmlich die Sonne, welche die Welt schön macht und aufgeht über Gerechte und Ungerechte. Aber siehe da, es waren Schatten in der Welt, die fielen manchmal auf die Freude. . . . Denn der Heilige, da er noch in der Welt war, liebete die Freude (die auch der Fromme liebt, nur in anderer Weise), und es dünkte ihn Unrecht, daß an schöner Natur und Freude der Menschen untereinander, an Spiel und Tanz nicht Alle Teil hatten, — nämlich die da geschlagen seien mit Armut, Aussatz oder anderer Krankheit Leibes oder der Seele. Und es dünkte ihn gerecht, eine Weile sich Solchen zuzuneigen und einen Tropfen der Freude auf sie zu träufeln.

Gleichwohl waren es zwei Welten, die da zusammen stießen, wenn Licht und Freude der Not und dem Ausgestoßensein begegnet — und der Schatten der einen trübte das Licht der andern. So dünkte es auch den Heiligen, da er noch in der Welt war, und er wandte seines Mitleids Blick, der einen Tropfen Balsam und Wärme in das Schmerzende und Frierende der andern Welt träufte, sobald schon zurück in die Welt der Schönheit. Denn es gibt ein Mitleid, das wohl mit der Not leiden kann, aber auch zugleich sich fürchtet — — vor der Not. Und da Furcht in der Liebe nicht Platz hat, so kann solches Mitleid (das wohl mit der Not leidet, aber sich noch vor ihr fürchtet) nicht ganz aus der Liebe sein.

Dennoch steht es an eines Weges Beginn, den Gott zu führen bereit ist d e n, den es gelüstet nach dem A u ß e r s t e n. Den es nicht gelüstet, auf breiter Mittelstraße ein bescheidenes Mittelmaß der Tage und Taten hinzubringen.

*

Nach einem Tage der Freude und Lebenslust geschah es, daß Franziskus in der Dämmerung eine Gestalt in den Kreis treten sah, wo er mit Freunden saß und tafelte, die ihm winkte. Er sah seine Freunde an und erkannte, daß ihrer keiner die Gestalt sah — daß also die nur für ihn gekommen sein könne, und da erschrak er, denn es war ein großer Ernst in ihren Mienen. Sie nahm seine Hand und führte ihn in den Abend hinaus, weiter noch bis in die Nacht.

*

Da war eine Hütte am Weg, dahinein führte der Engel Franziskus und sprach zu ihm: Gib Acht, was siehest du? Er sprach: Einen kranken Menschen, der auf armem Lager liegt und die Augen geschlossen hat. Der Engel sprach weiter: Was ist das, die Krankheit? Und Franziskus konnte es nicht sagen. Der Engel sprach: So will ich es dir sagen: es ist ein Kleid, das über die Gottesseele gehängt ist (denn jedes Menschen Seele ist Gottes); was dünket dich, daß da zu tun wäre? Franziskus sprach: So das Kranksein nur ein Kleid ist, darunter der eigentliche Mensch seufzt, sollte man die Gewänder des Krankseins nehmen und fortwerfen, auf daß der Mensch dann mit seiner Gottesseele frei atme und sich freue. Der Engel sprach: Du hast recht geantwortet; aber soweit ist es noch nicht; siehe, du bist nicht ohne gute Gedanken, aber du weißt nicht, was Not ist; wie solltest du es auch wissen, du Mensch aus der Freude dieser Erde; aber was wäre ein Mensch wert, der nicht begehrte zu wissen der Welt Ganzes, statt daß er nur der Welt Halbes kenne. Darum gib Acht, was ich tue. — — Und der Engel rührte an den Kranken, und sprach: Steh auf; es ist einer da, der dein Kleid zu tragen begehrt und dafür dir seines gibt. Und zog dem Kranken das Kleid seines Krankseins aus und hielt es in der Hand. Und der Kranke stand nackt im Raum und begann frei und lebendig zu atmen. — — Danach sprach der Engel zu Franziskus: Gib dem Mann dein Gewand. Und da konnte Franziskus nicht anders, er mußte dieser Stimme gehorchen, zog sein Gewand ab — und der Engel warf ihm das Gewand der Krankheit über und sprach: Gehe nun heim und zeige dich deinen Brüdern der Freude. Da schluchzte Franziskus auf in Frost und Weh der Furcht: Ist es das, darum du mich riefest in die Nacht? Soll ich, so jung noch, mein Leben lassen? Womit habe ich das verdient? Der Engel aber sah ihn aus bleichem Gesicht mit dunkelm vollen Blick an und sprach: Geh nun! So du etwas zu fragen hast, frage es in die Sterne. Und frage es in dein Herz. Er aber wollte wissen, ob er der Krankheit genesen werde; aber der Engel verstummte, nahm den, der krank gewesen war, an der Hand und verschwand mit ihm in der Nacht. Da heulte Franziskus auf und suchte heimwärts.

In der Nacht kamen ihm die Freunde entgegen, die ihn vermißt hatten und nun suchten. Sie erschraken, da sie ihn sahen, und sprachen: Bruder Franziskus, was ist dir widerfahren? Er aber sagte es ihnen nicht; er fragte nur: Seht ihr nicht das andere Kleid, das ich anhabe? Bringet mich zu Bett, denn ich klappere vor Frost. Da sahen sie, daß ihn das Fieber schüttelte, und brachten ihn zu Bett. Sie fragten, wie das so schnell gekommen sei. Er aber schüttelte den Kopf und bat sie, ihn allein zu lassen.

*

Im Fieber, das ihn mehr und mehr zu schütteln begann, gedachte Franziskus noch des Wortes des Engels, da er zu ihm sprach: Frage in die Sterne und frage in dein Herz. Er aber sprach nun bei sich selber: Wie soll ich in die Sterne fragen, wenn ich doch keine sehe? Aber da kamen unsichtbare Hände und hoben das Dach von dem Hause, darin er lag, und siehe, da standen die Sterne. Da hob Franziskus seine Stimme auf, wie ein Flüstern so matt, und sprach: Warum schlägst du mich also? daß ich nicht weiß, ist größer das Fieber in meinem Leib oder die Angst in meiner Seele —? Aber das Auge Gottes schwieg. Da frug er weiter: So sage mir nur, ob ich dieser Krankheit genesen werde. Aber das Auge Gottes schwieg. Und er fragte zum dritten Male: Sage mir, ob du mich verstößest, wenn ich dieser Krankheit nicht genese. Aber das Auge Gottes schwieg. Da begann Franziskus zu weinen, nicht nur mit dem Auge, mit der Seele, und sprach: Verachtest du mich so sehr, daß du nicht mit mir redest? Warum brenne ich so? Und da kam Antwort, denn es wehte ein Ton und sprach so: Du brennst? Ich brenne, sprach Franziskus, und weiß dessen keinen Sinn. Oh, wehte es herab: keinen Sinn; ist denn das Menschenart? Ist denn der Mensch etwas Anderes als eine Flamme? Aber sieh da, w e m er brenne — sollte er das nicht selber wissen? So, also frage nun nicht weiter mich, sondern geh in dein Herz hinaus und frage da.

Aber Franziskus in Angst wollte noch weiter fragen und wollte Gott nicht lassen und tat den Mund auf, um eine neue Frage hinauf zu hauchen — aber sieh, da war wieder die Decke des Gemachs und waren keine Sterne mehr. Da verfiel er in sich selbst und neigte und bückte sich in seine Seele und begann da zu fragen. — — Warum brenn ich? fragte er in seine Seele. Und die Seele gab Antwort: Daß du rein werdest! Er fragte weiter: Werde ich auslöschen nach diesem Brand? Die Seele sprach: Nein, denn das kann Niemand; auslöschen kann Erdenbrand; Holz zu Asche, Kohle zu Asche — und auch ein Erdenherz zu Erdentod. Aber wie die Sonne nicht verlöscht, so erst recht nicht das Herz Gottes; es zündet von Tag zu Tag, von Jahr zu Jahr an: die unendliche große Welt zu einem unendlichen Brand: der Freude seines Daseins und seiner Liebe; immer mehr reißt er da hinein in diesen Brand, den Christ einst entzündete.

Aber der Fiebernde wollte noch wissen, woher denn ein solcher Brand, der nie aufhöre, gespeist werde. Da antwortete ihm die Seele: Aus Seiner unausdenkbaren Fülle — was fragst du einfältige Kinderfragen? Ihm aber war es noch nicht genug, und er fragte: Bin ich denn Gottes? Da war es wie ein Aufblitzen, wie ein Lächeln im Dunkeln, als die Stimme antwortet: Das weißt doch nur du selber. Also warum frageſt du?

Über all dem war es ein paar Stunden über Mitternacht geworden. Und es kam ein Diener herein, um nach dem Kranken zu sehen; da bat Franziskus mit fieberheißem Blick um Wasser; und als es ihm gebracht war, trank er heftig, fast gierig, dankte, legte sich zurück und schlief ein.

*

Als Franziskus, ein Genesender, aus seinem Brand aufstand — gleich nach wieviel Tagen — da wußte er, daß nur Eins an ihm verbrannt war, eben das Kleid seines Krankseins, und daß er als ein Neuer auf der Erde wandele. Das gab seinem Antlitze einen sanften Glanz. Der schien aus Innen von dem Lichte einer Dankbarkeit, von der er glaubte, daß sie gegen Gott sich richte und die auch gegen Gott sich richtete, aber doch erst nur der Beginn einer größeren Flamme war. Denn so schön es ist, gegen Gott dankbar zu sein, und seine Tage und das Dasein nicht zu lästern — es gibt Größeres.

Solches ahnte aber Franziskus, da er das Schwere tat: vor seinen Vater zu treten und ihm zu sagen, daß es ihn hinaus dränge: aus den hellen Tagen mit Arbeit und Freude des Lebens hinaus dränge in die Nächte und unter die Sterne.

*

Franziskus trat in der Nacht unter die Sterne und hob sein Antlitz empor zu Gott und sprach so: Neige deinen Blick und neige Güte auf mich, der dich vordem nicht sah. Und er breitete die Arme aus, schräg hinauf, und sprach weiter: Wenn ich vermöchte, mein Herz an deine Brust zu legen! — Aber Gott schwieg! Er aber ließ nicht ab und sprach weiter: Bin ich dein denn nicht wert? Hast du nicht ein Licht in mir angezündet? Laß es brennen, Herr, zu deiner Ehre und steilauf deinem Himmel zu. Da aber kam Antwort und sprach so: Neige dein Antlitz wieder nieder, was schaueſt du auf in die Himmel? Geh und umhülle deine Flamme und hüte sie! Franziskus aber fragte: Mehr, Herr! Sprich mehr! Was denn soll ich t u n? Die Stimme aber sprach: Ich habe es dir gesagt: du sollst brennen, neige dein Haupt und dein Auge nieder zur Erde und zu Allem, was da lebt, und sieh hin und erkenne. Da ließ der Heilige seine Arme sinken, wie in Ermattung und zog seine Blicke vom Himmel nieder und sah um sich und sah weite Erdennacht. ...

*

Er war in sich eingegangen und saß in der Nacht, dunkel wie ein Stein, grau im Mantel und unter grauer Kapuze, wie um sich selber zu wärmen an der eigenen Flamme seines Innern: seiner Sehnsucht.

Und das währte lange; länger als nur diese Nacht. Und er saß bei sich selber und in sich selber und beredete sich mit der Flamme seines Herzens. Also: Du bist doch von Gott? Das weißt du? Und was bist du und was begehrst du? Nur zu brennen! Mehr, weiter — was weiter? Zu brennen, sagte ich. Weiter, Flamme — was speist dich? Die unendliche Allmacht. — — Weiter, Flamme, wir sitzen einsam in der Nacht und es ist still um uns, fast zu still, — ist das der Sinn, so allein zu sitzen? wenn man getrennt ist von Heimat und Freunden — um eben dieser Flamme willen? Aber die Flamme antwortete ihm: Es ist der Sinn, einsam zu sitzen und nicht einsam zu sitzen; du wirst es alles wissen. — — Rede nur weiter mit mir. Ja, sprach Franziskus, ich muß horchen, meine Flamme, was die Sehnsucht in dir meint. Hab ich nicht Gottes Stimme zu hören vermeint, als ich Augen und Hände gegen den Himmel hin stieß, und hat die Stimme nicht zu mir gesprochen: Wende dich zur Erde zurück? Da sprach die Flamme: Ist denn die Erde nicht schön, wenn Lichter darin brennen? Das Wort durchglühte Franziskus, und er ward warm davon. Er hob sich ein wenig aus der gebückten Stellung und fragte, das Gesicht halb in seine Flamme geneigt, halb in die Nacht: Ist es denn um die Schönheit? und um ein Menschenglück? Da zuckte die Flamme der Sehnsucht ein wenig höher auf und sprach: Ja, darum! Du weißt es. Und weißt, daß du es vordem, da du im Reichtum und guten Leben standeſt, nicht minder gesucht hast. Nur nicht auf die rechte Weise; aber dennoch gesucht hast. Siehe, die Welt ist Gottes, und Gott will ganz gewiß das Glück seiner Kreatur.

Aber noch bangte Franziskus; doch da fragte die Stimme, die singende seiner Flamme: Verstehst du es noch nicht? Weißt du nicht, was alle Kreatur und Natur und alles Menschsein heiligt, daß es die größte Rechtfertigung vor Gott ist: die Inbrunst einer heiligen Liebe zu allem Nahen und Fernen? Da war es, als ob ein Windstoß in seine Flamme gefahren wäre — es riß ihn hoch, und er stand brennend! Der Heilige war nichts Anderes mehr als eine brennende Flamme; nicht mehr ein Mensch, der sich berede mit seiner Flamme, sondern nur noch Flamme — stand leuchtend und sieghaft in der Nacht. Es schien aus seinem Angesicht ein Licht wie einer Sonne Lachen und begann aus glückseligem Mund einen ungeheueren Lobgesang Gottes: daß er den Menschen gesetzt habe Sonne und Sterne als ein Zeichen seines Wesens: Licht und Flamme. Daß er dem Menschen gegeben habe die Möglichkeit: Mitleid anzufachen zur steilen Flamme einer großen Liebe, die die ganze Welt entzünde und durchglühe, doch nicht verbrenne. Er jauchzte auf und fing an zu gehen: in die Nacht. Tiere schraken auf von dem Licht, verwunderten sich der wandelnden Flamme, kamen hervor und folgten nach. Ein Wolf begegnete ihm, erstaunte des lichten Menschen, ward zahm, schmiegte sich vor seine Füße, und Franziskus streichelte ihm das Fell. Als die Sonne herauf kam, wurden die Vögel wach, sahen den überströmenden Heiligen und begannen das Lob Gottes zu singen, daß er einen erweckt habe, der da sei wie der Christ — unendlicher Liebe und Glut voll. Als Franziskus weiter schritt, kam er in ein Dorf, Menschen waren da, und er trat unter sie und sprach: Das Reich Gottes ist nah. Es verwunderte sie aber, und sie wußten nicht, woher ihm das Leuchten kam, das aus ihm brach. Aber ein lahmer Bettler, der am Weg saß, sah ihn und hatte begriffen, stand auf, fing an zu gehen, und rief in die Menschen: Seht ihrs denn nicht, — dieser ist erschienen, daß er die Menschen durchglühe mit seiner Kraft! Dieser ist erschienen, daß er die Befreiung bringe den Ausgestoßenen, daß er tröste die Schwachen, daß er, arm in armseligem Gewand, den unendlichen Reichtum einer Liebe bringe.

Franziskus aber gebot ihm zu schweigen von ihm, tat seinen Mund auf, groß und aufrecht stehend unter den Menschen, und begann zu singen: Lobet Gott; sehet seine unendliche Welt und seht sie durchglüht von seiner Liebe; breitet die Arme, zu umschließen in Inbrunst Alle, Alles, auf daß es Gottes werde in der Flamme eurer heiligen Liebe. — —

Und er wartete ihrer Antwort nicht, winkte nur, daß ihm folge, wer da wolle, und schritt weiter in die sonnedurchglühte Welt.

Düsseldorf Karl Röttger

Albert Eichhorn

1

Seit Jahren war er ein stiller Mann. Als Greßmann seine Schrift über „Albert Eichhorn und die religionsgeschichtliche Schule" herausgab (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht), sprach der Redakteur einer bekannten Kirchenzeitung von Eichhorn als einem vor längerer Zeit Verstorbenen, nicht ahnend, daß er noch lebe. Schon lange vorher wußten nur Wenige von ihm.

Daß er „nur" außerordentlicher Professor war, das war dem Besuch seiner Vorlesungen nachteilig. Zwar ist bei den schleswig-holsteinischen Studenten die Borniertheit, die nur beim Ordinarius und Examinator Vorlesungen belegt und sich auch um den tüchtigsten Nichtordinarius nicht kümmert, weniger verbreitet als in manchen anderen Teilen Deutschlands. Martin Kähler in Halle erzählte als Greis, daß er etwa 1877 als älterer Extraordinarius Ethik vor sechs Hörern las; drei Semester danach las er sie wieder; er war inzwischen zum Ordinarius befördert worden und hatte nun 80 Hörer. Erinnere ich mich recht, setzte er nachdenklich hinzu: „So viel bedeutender war ich inzwischen geworden." Auch Eichhorn war lange außerordentlicher Professor in Halle, und als er dann nach Kiel kam, war hier zunächst die Zahl der Studenten der Theologie überhaupt gering. Als ich 1902 zuerst nach Kiel kam, standen hier auf dem Papier 32 Theologen, von denen aber nicht wenige Examinanden oder Soldaten waren; so kamen für das Kolleghören 19 Mann in Betracht! In jungen Jahren, als Privatdozent in Halle, hatte Eichhorn zu einer Zeit starken Zudrangs zum theologischen Studium immerhin volle Hörsäle gehabt. Langweilig ist er nie gewesen.

Sein äußerer Lebensgang ist mit wenig Worten beschrieben. Als Sohn eines Pastors in Garlstorf bei Lüneburg 1856 geboren, hatte er das Gymnasium in Hildesheim besucht, dem lutherischen Geiste des Elternhauses entsprechend nicht nur in Göttingen, sondern auch in Erlangen und Leipzig studiert, war dann auf dem Predigerseminar Loccum und einige Zeit als Kooperator (Hilfsprediger) im Dienste der hannöverschen Landeskirche tätig gewesen. Etwa 30 jährig ward er Privatdozent in Halle, nach kurzer Zeit ebenda außerordentlicher Professor. 1901 tauschte er diese Stellung mit der gleichen des in Kiel lehrenden Kirchenhistorikers Voigt. Hier hat er bis 1913 seine Lehrtätigkeit ausgeübt; seitdem lebte er, von den amtlichen Verpflichtungen befreit, bei Geschwistern in Braunschweig. Hier ist er am 3. August gestorben.

Inwieweit der Einfluß von Ritschl, Lagarde und Anderen seiner Göttinger Lehrer dazu beigetragen hat, ihn der erneuten lutherischen Orthodoxie zu entfremden, in deren Luft er aufgewachsen war, weiß ich nicht. Ritschlianer ist er, wenn je gewesen, so doch nicht geblieben. Zu der sich eben damals ausbreitenden Schule Ritschls stand er vielmehr in schroffem Gegensatz. Seinem scharfen Denken war es unerträglich, daß von manchen Schülern Ritschls auf die Frage, ob Christus auferstanden sei oder nicht, eine klare Antwort nur schwer zu erlangen war. Entscheidend wird für seine Entfernung von den Traditionen des Luthertums die Selbständigkeit seines Nachsinnens gewesen sein, die Unbefangenheit seines Blickes. Schon als Knabe hatte ihn das Lesen des Berichts von der Einnahme Jerusalems durch die Kreuzfahrer schwer erschüttert. Daß die Christen da solche Grausamkeiten begingen, darüber vermochte er nicht gedankenlos hinwegzulesen. Das Bewußtsein davon, wie fremd er vielen Überlieferungen seiner Kirche wurde, der Wille, nicht anders zu reden, als er dachte, wird dazu beigetragen haben, daß er aus dem Kirchendienst schied und akademischer Lehrer wurde. Wie innig, wer in dieser Weise geistig aus seinem Vaterhause geht, doch im Innersten mit Christen verbunden sein kann, die der überlieferten Denkweise treu bleiben, darüber bedarf es keines Worts. Er blieb unverheiratet, aber er hatte die lebendigste Teilnahme für befreundete Familien und deren Kinder. Wenn er in Halle predigte, begnügte er sich mit Frühgottesdiensten, bei denen wenig Besucher zu erwarten waren. Wie treffend er klarzustellen wußte, worauf es beim Predigen ankommt und welche Schwächen die landläufige Predigtweise hat, zeigen seine Artikel „Etwas vom Predigen" in der Christlichen Welt 1895. In Kiel hat er nicht mehr gepredigt.

Wenn er weiten Kreisen der mitlebenden Theologen unbekannt blieb, so lag dies vor allem daran, daß er, von Hause aus zart, in seinen Hallischen Jahren (auch durch Überanstrengung beim Radfahren) sich eine schwere gesundheitliche Schädigung zuzog, die er nicht mehr überwand. Der Anfang seiner akademischen und literarischen Tätigkeit war glänzend, Promotion und Disputation (bei der er z. B. die These ecclesia romana semper habuit primatum vertreten hat, und das an der Universität Halle-Wittenberg!) erregte Aufsehen. Bald schrieb er den noch unvergessenen Aufsatz über die Rechtfertigungslehre der Apologie (Theologische Studien und Kritiken, 1887); später kam er zu fast keiner literarischen Produktion mehr. Nur einen Vortrag „Das Abendmahl im Neuen Testament" hat er noch herausgegeben (Hefte zur Christlichen Welt; Tübingen, Mohr), der sehr klar und radikal Probleme stellt, die Lösung mehr nur andeutend.

2

Wirkte Eichhorn nicht durch größere Werke, sondern nur durch kleine Schriften (von denen freilich ein bekannter Fachgenosse urteilte, es seien Löwenjunge), so hatte er daneben starken Einfluß auf einen kleinen Kreis interessierter Studenten. Von seinen größeren Vorlesungen werden allerdings nur solche Hörer den rechten Gewinn gehabt haben, die den Stoff bereits anderswoher kannten; ihnen zeigte er Zusammenhänge und Probleme, auf die der Student von sich aus nicht zu kommen pflegt. Liegt Harnacks Kunst der Darstellung in anschaulichen Analogien, so lag die Eichhorns vielmehr in knappen Antithesen.

Besonders wertvoll wurden Vielen seine einstündigen öffentlichen Vorlesungen. Leipziger Studenten fuhren gelegentlich nach Halle, um dort ein paar Stunden Kolleg zu hören. So hörte ich in meinem letzten Studentensemester von Leipzig her zum ersten Male eine Stunde bei Eichhorn in Halle, die erste seiner „Geschichte der theologischen Hauptbegriffe". Er behandelte hier zunächst die Geschichte des Glaubensbegriffs und begann sie mit dem Satze: „Pistis bei den griechischen Christen ist das Symbol, fides im römischen Katholizismus ist Überzeugung von der geoffenbarten Wahrheit und ‚Glaube' bei den Reformatoren ist Vertrauen auf Gottes Verheißungen." Die eine Stunde, die ich hören konnte, veranlaßte mich, mit einem Kreise von Leipziger Freunden zu verabreden, daß jeden Sonnabend einer von uns nach Halle fuhr, dieses Kolleg Eichhorns stenographierte und es dann den anderen in Leipzig vortrug. Zwei Jahre später ging ich, als ich noch ein Semester studieren konnte, um Eichhorns willen nach Kiel, wohin er inzwischen übergesiedelt war. Daß mir hier als Lehrer neben ihm sein nächster Freund wichtig wurde,

der ihn nach Kiel gezogen hatte, Baumgarten, davon zu sprechen ist hier nicht der Ort.

In der Geschichte der protestantischen Theologie der letzten Jahrzehnte ist allerdings viel bedeutsamer als Eichhorns direkte Einwirkung auf studentische Hörer die Wirkung, die er auf jüngere Kollegen ausübte. Sie trat der Öffentlichkeit entgegen, seit mehrere angesehene Forscher einige ihrer wichtigsten Werke Eichhorn widmeten, mit Worten warmen Dankes für die entscheidenden Anregungen, die sie von ihm empfangen hatten. Ein bekannter Theologe unserer Tage hat einmal im Freundeskreise scherzend die Sache etwa so dargestellt: „Wenn man in zweitausend Jahren deutsche theologische Literatur der Zeit um 1900 studieren wird, dann wird man beachten, daß einer der angesehensten Alttestamentler, Gunkel, sein aufsehenerregendes Buch ‚Schöpfung und Chaos' in Ausdrücken hoher Verehrung Eichhorn gewidmet hat, daß bald danach der Neutestamentler Wrede sein einflußreiches Buch über das Messiasgeheimnis dem Freunde und Lehrer Eichhorn widmete, daß Greßmann sich durch eine ähnliche Widmung zu Eichhorn bekannte. Dieser Eichhorn ist also ein zu seiner Zeit führender Theologe gewesen, der Bücher geschrieben haben muß. Wo sind die? Sie sind verloren gegangen." Eichhorn wird diesen Scherz freundlich hingenommen haben, der in Wirklichkeit eine tiefe Tragik verdeckte: welcher Jammer war es, daß dieser Mann nicht weiter arbeiten, nicht schreiben konnte! Er las nur das und jenes, was ihn interessierte, und dabei strömten ihm die Ideen zu. So konnte er aus seinem Schatze Altes und Neues denen mitteilen, die ihn fragten, ihm zuhörten und die sich von seinen Thesen, Hypothesen, Fragestellungen zu weiterer Arbeit anregen ließen. Die Gießener theologische Fakultät nannte ihn mit Recht, als sie ihm 1908 den Ehrendoktor verlieh, den selbstlosen Berater religionsgeschichtlicher Forschung.

Die Worte „religionsgeschichtliche Schule", „religionsgeschichtliche Methode" sind bisweilen zu Schlagworten geworden und unterliegen verschiedener Auffassung. Bei Eichhorn selbst tritt Zweierlei deutlich hervor. Erstens, daß die Erforschung der Geschichte des Christentums, namentlich seiner Ursprünge, sich mehr als bisher auch den fremden Religionen zuwenden solle; zum Verständnis des Wesens der Religion und des Werdegangs unserer Religion gehört Vergleichung der Religionen. Zweitens, daß es sich zuletzt um die Religion selbst, um das Innerste in ihr, um die Frömmigkeit handelt, nicht so sehr um äußere Formen, wie Kirchenverfassung, Theologie, Dogma. So ist in der Kirchengeschichte nicht so viel von Konzilien und dergleichen zu sprechen, wie es bisher meist geschieht, und das, was in einer altchristlichen Erzählung sich uns als legendarisch, ungeschichtlich ergibt, kann wichtiger sein denn das Geschichtlich-Tatsächliche, sofern wir aus den Legenden, die sich bei jenen Christen bildeten, ihre innersten religiösen Motive vielleicht besser erkennen als aus einem Bericht von Tatsachen, die uns nur deshalb erzählt werden, weil sie Tatsachen sind, die uns aber sehr unerheblich erscheinen. Welche Folgen solche religionsgeschichtliche Denkweise hat, mit welchen grundsätzlichen, dogmatischen oder antidogmatischen Erwägungen über Religion und Christentum sie sich verbinden wird, das ist hier nicht zu erörtern; erwähnt sei nur: wenn es vorkommt, daß Theologen z. B. alle übrigen Wunderberichte der Bibel (soweit nicht eine irgendwie natürliche Erklärung möglich ist) der Kritik preisgeben, aber die Auferstehung Jesu als ein absolutes Wunder festhalten, so verwarf Eichhorn diese Ansicht als äußerst inkonsequent. Er wußte zu gut, welche Belastung für den biblischen Wunderglauben die Fülle zum Teil ganz ähnlicher Wunderberichte aus der jüdischen und heidnischen Umwelt und aus den Kirchenvätern bedeuten. Sie bedeuten dann keine Stütze, sondern eine Belastung, wenn wir Protestanten diese Wunderberichte der Kirchenväter doch nicht glauben.

Zuletzt gehen die Gedanken derer, die Eichhorn gekannt haben, von seiner Theologie immer wieder zurück zu seiner Persönlichkeit, zu dem Manne, der ebenso selbstlos in seinem Wesen war wie selbständig in seinem Denken, der auch zu einem Theologen von ganz anderen Anschauungen wie Schaeder freundliche Beziehungen hatte. Auf Eins hat er nie Wert gelegt: daß seine Gedanken zeitgemäß seien. Teils war er sich bewußt, seiner Zeit vorauszueilen; teils mochte er die Anhänglichkeit an das Alte nicht preisgeben und die Herrscher der Gegenwart nicht ehren. Vom Christentum Bismarcks hielt er nichts, obwohl sein nächster Freund Baumgarten es dargestellt hat; hier regte sich in Eichhorn der Zorn gegen die bei den Welfen unvergessene Gewalttat von 1866. Ebensowenig wie mit den Modeströmungen der Bismarckschen war er freilich mit denen der Zeit Wilhelms II. einverstanden. Für Eichhorns Art auch den politischen Dingen gegenüber ist ein Vorfall bezeichnend, den er in Halle erlebte. Er bekam den Besuch eines höheren Postbeamten, der eine Entschuldigungsrede hielt. Eichhorn wußte gar nicht, warum; auf Befragen erklärte der Beamte, es handle sich um die Dummheit eines Briefträgers, der eine ganz unmögliche Zeitungsbestellung eingegeben habe. „Welche denn?" Er habe mitgeteilt, Professor Eichhorn hätte die Kreuzzeitung und den Vorwärts bestellt; das sei aber natürlich undenkbar; was von beiden denn nun richtig sei? Man kann sich denken, welches Gesicht der Beamte machte, als Eichhorn versicherte, er habe wirklich die Kreuzzeitung und den Vorwärts bestellt!

Wie viel hätte er uns noch sein können! Ach, wir hatten ihn schon verloren, als er noch unter uns weilte.

Kiel Hermann Mulert

Zivilisation und religiöse Kultur im Orient

Man hat es im Abendlande zunächst nicht glauben wollen, daß der Orient sich rasch modernisieren könne. Man hielt einen solchen Vorgang für unmöglich. Langsam dämmert die Erkenntnis, daß dieser gewaltige Wandel sich wirklich vollzieht. Gerade den Lesern der Christlichen Welt wurde ein guter Einblick in die Umgestaltungen im vorderen Orient geboten durch die Aufsätze Erich Meyers über „eine werdende Welt". (Nr. 5, 6, 7, 8 d. J.) In seinem dritten Aufsatz — wie auch an anderen Stellen — geht der Verfasser über die reine Schilderung seiner Eindrücke hinaus. Er stellt Probleme auf und zwar folgende: Ist es möglich, daß durch die Zivilisierung, die jetzt im vorderen Orient platzgreift, die religiöse Gesamtbindung der Islamvölker gesprengt wird; und wenn es geschieht, was tritt dann an die Stelle dieser Millionen umfassenden Bindungen? Schließlich: Ist dieser bedeutsame Vorgang, wenn er sich wirklich vollzieht, zu begrüßen?

Da der Autor der „werdenden Welt" sich im gewissen Sinne mit seinen Fragen auch an den Verfasser selbst wendet (vgl. die Fußnote in Nr. 7 Sp. 339), so sei in Folgendem eine Stellungnahme zu den angeschnittenen Problemen versucht.

1

Ist es möglich, daß dieser gewaltige Wandel sich durchsetzt?

An vielen Orten findet der Abendländer diese Frage verneint. Man liest von einer starken Reaktion gegen die energisch zivilisierende Richtung der modernen Volksbeglücker im Orient. Man liest von diesen Reformen als von hohlem Fassadenaufputz, der eines Tages wieder abfallen werde. Man vernimmt von schweren inneren Kämpfen, die zwischen den Vertretern der modernen Richtung und den breiten konservativ gesinnten Volksmassen sich abspielen werden. Man hört, daß all jenen, denen bisher nie der Wunsch kam, eine Eisenbahn oder eine

eiserne Brücke zu besitzen, solches Gut dauernd unerstrebenswert scheinen werde.

Diese Anschauungen sind indessen unrichtig, denn sie tragen der Tatsache nicht Rechnung, daß das Gesicht der Welt für die Völker Asiens und Afrikas eingänzlich verändertes ist seit dem Weltkriege. Es sind schlichte Gedanken, die das Herz auch des einfachsten Volksgenossen in jenen Ländern als neue Erkenntnis bewegen, nämlich etwa folgende: „Bisher waren wir Menschen zweiter Klasse. Wir waren ‚Farbige', ‚natives'! Vollwertige Menschen waren nur die Vertreter der weißen Rasse. Das aber war eine Lüge: die Weißen schickten uns ihre Missionare und ließen sie predigen: ‚Liebet eure Feinde' und dann führten sie untereinander Krieg mit giftigen Gasen und Maschinengewehren, die auf Flugmaschinen durch die Luft gesegelt kommen. Sie töten die Menschen hundertfacher Weise in wenigen Stunden; ungleich schrecklicher als alles, was wir an vergleichbarem Tun vollbringen. — Seine weltbeherrschende Macht hat Europa aus der Technik und aus dem Kapital. Das Kapital besitzt es aus den Naturschätzen, die es mittels der Technik hebt und umwandelt. Diese Schätze sind zum Teil unsere, denn in der ganzen Welt sind sie von den Abendländern mit Beschlag belegt worden. Wenn wir die Technik erlernen, dann werden wir zunächst kampfebenbürtig und können frei werden. Gleichzeitig werden wir selbst unsere Bodenschätze ausbeuten und werden reich werden. Ein Vorrecht des weißen Mannes besteht geistig so wenig, wie moralisch. Auch wir können Technik und Kapital gewinnen, und dann werden wir dank unserer Überzahl an Menschen und Material auch die Übermächtigen sein."

Dies also geschaute Ziel ist wahrlich hoch genug, um die Blicke der unfreien Völker auf dem ganzen Erdball zu fesseln. Es bedeutet die grundsätzliche Veränderung seiner Machtverhältnisse. Auch der einfachste Kopf kann diese heraufziehende Zeitwende begreifen oder zumindest ahnend verstehen.

Es ist daher nicht richtig, wenn man sagt: Der einfache Orientale will gar nichts wissen von den Herrlichkeiten, die eine Europäisierung bringt. Ihm mißfällt die europäische Kleidung; er verachtet das Geschniegeltsein der Außenseite gepaart mit dem Brutalsein in Geschäft wie Krieg; den Materialismus des Monney-Makers lehnt er ab. — Es gibt Etwas, was der heutige Orientale nicht ablehnt, was die nicht zivilisierten Völker schon früher niemals ablehnten. Das sind die technischen Errungenschaften. Wie einst die Blechbüchse, die Nähnadel, der Spiegel, so sind heute Kraftwagen, Flugzeug, Elektrizitätswerk allen „Zurückgebliebenen" höchst besitzenswerte Einrichtungen. Soweit diese Dinge bekannt werden, soweit reicht auch ihre Werbekraft als stoffgewordener Gedanke von der Dienstbarmachung der Naturkräfte. Ethische Bereicherung wird sich selten im weitleuchtenden Fortschrittsgewand zur Schau stellen können, aber dem Dampfschiff oder der Bergwerksbohrmaschine wohnt eine unwiderstehliche Propagandakraft inne, seitdem jenes einzige Hemmnis gefallen ist, das für viele Völker in der jetzt zerstörten Überzeugung lag: Wir können das nicht, nur dem Europäer sind solche Dinge gegönnt. Heute ist man überzeugt, daß man im Prinzip alles das vollbringen kann, was die Europäer leisten; daß man es dank des fertigen Vorbildes ungleich rascher vollbringen kann, und daß jeder in dieser Richtung getane Schritt den folgenden in erstaunlicher Weise erleichtert.

Wird sich gegen solche Einstellung breitester Kreise jener konservative Gedanke behaupten können, der die Lebensweise der Voreltern nicht verändert sehen möchte? Die Völker, die bisher ihm anhingen, sagen heute rückblickend: „wir schliefen", und sie fügen hinzu „nun haben wir die Augen geöffnet". Auch im Abendland gibt es konservative Charaktere und Volksschichten. Man denke nur etwa an die bäuerliche Bevölkerung abgelegener Gebirgstäler. Gewiß schreitet die technische Entwicklung dort langsamer als in der Großstadt, aber das elektrische Licht und der Kraftwagen finden ihren Weg trotzdem dorthin. Abgesehen von einer gewissen Verlangsamung des Prozesses vollzieht sich auch an solchen Orten die Entwicklung auf Grund wirtschaftlicher Tatsachen und verstandesmäßiger Erkenntnis mit elementarer Gewalt. Regt sich aber bei uns gegen eine Neuerung ein Widerspruch, sagen wir einmal beispielsweise gegen den Bubikopf, so dürfen wir die hier hemmenden Gedanken nicht ohne Weiteres auf die Verhältnisse der Orientvölker übertragen. Bei uns erscheint dem konservativ Gesinnten ein augenscheinliches der Zeit Vorauseilen zwecklos, willkürlich und darum bedenklich. Für jene Völker, die sozusagen Jahrhunderte aufzuholen haben, um zu europäischen Machtverhältnissen zu gelangen, scheint jeder Schritt, der eine Angleichung an die Lebensformen des Abendlandes bringt, als ein Vorrücken auf dem Wege zum Freiwerden, zum Mächtigwerden, zum Reichwerden.

Selbstverständlich fehlt es im Morgenlande nicht an Leuten, die trotz alledem die Europäisierung, auch die im nationalen Gewande, ablehnen als unangemessen. Zu diesen zählen insbesondere diejenigen, die irgendwie eine Vorstellung von der seelischen Verarmung Europas gewonnen haben, von jener Öde des Herzens, die der von der Technik geförderten Bedürfniswecking und Bedürfnisbefriedigung der Massen auf dem Fuße gefolgt ist. Ist aber nun anzunehmen, daß die Stimme solcher Männer im Orient mächtiger sein wird als die Stimme gleichempfindender Dichter und Philosophen im heutigen Abendland? Es ist nicht anzunehmen. Zögern wir vielleicht noch mit einer Verneinung, wenn wir etwa formulieren: „Hier kämpft die gebrechliche Herrlichkeit der Maschinenkultur gegen die ewige Seele der Ebenbilder Gottes", so verlieren wir das Zögern doch, sobald wir sagen: „Die Technik führt sich ein als Umgestalterin, als Beflüglerin der Wirtschaft." Der Weltkrieg und noch stärker seine Folgezeit haben uns gelehrt, daß wirtschaftliche Ziele und Entwicklungen zwingender sind als die Schlüsse der Diplomatie, mächtiger oft als seelische Wallungen ganzer Völker. Es sei denn, daß man wie die Räterussen in utopischer Weise die Notwendigkeit des Kapitals selbst leugnet — anders wird man sich der logischen Allgewalt technisch wirtschaftlicher Entwicklungen nicht entziehen können. Auf erste bewußte Schritte auf diesem Wege erfolgt heutzutage alle Weiterentwicklung mit der Kraft sich schiebender Berge.

Wie sollte denn ein Widerstand gegen den technischen Fortschritt in den Asien- und Afrikaländern aussehen? Bei uns haben einmal — vergeblich — hungernde Weber eiserne Webstühle zerschlagen. Das Beispiel wird sich im Orient kaum wiederholen. Das Volk ist dort wohl gewohnt, den Herrn gelegentlich zu wechseln, aber eigentliches Rebellieren ist ihm — vorerst noch — fremd. Ganz anders als in Europa mit seiner allgemeinen Bildung und seiner verbreiteten Presse lassen sich heute noch im Orient die Massen durch die Hypnose geborener Führerpersönlichkeiten lenken. In Kriegen, in Zeiten von Hungersnot, Überschwemmung und Seuche ist Unerhörtes vom Einzelnen und von ihrer Gemeinschaft in jenen Ländern ohne Murren ertragen worden. Die dortigen Massen werden sich auch da, wo sie noch nicht voll verstehen, dennoch mit der Modernisierung so vieler Lebensgebiete abzufinden wissen, so wie sie selbst und ihre Eltern sich laufend mit den vielen Unerfindlichkeiten früherer Regierungen abgefunden haben.

Wer freilich von der Warte höherer Intelligenz sich zum Gegenpol aufwirft, um die geduldige Masse gegen die Regierungen und ihre Maßnahmen zu richten, der wird sich das konservative Motiv dienen lassen, der wird die Ahnen mobil machen in ihren Gräbern und von dem

alten Gotte sprechen, dessen Gebote man mit Füßen tritt. Aber die Führenden in allen jenen Ländern werden sehr rasch solchem Sprecher den Mund zu schließen wissen.

So werden wir Kämpfe bekommen mitten in der so zielstrebigen Evolution des Morgenlandes. Und im Abendlande wird man fälschlich diese Kämpfe ansehen als ein Ringen von Konservativismus und Aufklärung; als einen Streit: Hie National-Radikalismus, hie Bündnislust mit Moskau oder mit dem Abendland. Keiner, der Andere vom Thron oder Präsidentenstuhl stößt, wird der Technik abschwören und den kapitalistischen Methoden absagen, die mit der Gloriole des Fortschrittes breit am Horizont stehen. Die innenpolitischen Kämpfe, die heraufziehen im Orient, werden nichts Anderes sein als die Machtkämpfe einzelner Personen. China mit seinen kriegführenden Generälen haben wir so zu betrachten bereits gelernt. Auch griechische Umstürze der letzten Zeit drängen uns ähnliche Anschauung auf. In der Türkei kann uns die Teilhaberschaft einstiger Minister an Attentatsplänen darüber belehren, daß es um die Machtverteilung zwischen begabten Personen geht. In Persien hat der neue Schah Revolten von Heerführern zu bekämpfen, — er der Konservative in Titel und Fürstengebaren. In Mekka läßt der Wahabiten-Sultan nächste Verwandte hinrichten wegen eines Komplottes. Es ist falsch, unbedingt falsch, wenn man im Abendlande glauben will, es handelte sich bei solchen Vorgängen um den Kampf der Prinzipien, es sei ein Widerstand am Werke aus dem Reiche derer, die wegen der Technisierung um ihre Seelen, um ihre Tradition, um ihre Seligkeit in Furcht sind, oder von Seiten derer, die da heute noch von Kraft und Macht träumten in den Staats- und Lebens-Formen alten Stiles.

Sehen wir die asiatischen Kongresse des Jahres an, die Kalifats-Konferenz von Kairo (Mai 1926), die Konferenz von Mekka (Juni und Juli 1926), die panasiatische Tagung in Nagasaki (August 1926), schließlich die von der indischen Regierung eingerufene asiatische Konferenz (über südafrikanische Islam-Probleme, August 1926) — bei allen diesen Tagungen stehen dogmatisch religiöse und kulturell religiöse Probleme weit im Hintergrunde vor den Fragen der Politik und der geschehenen und künftigen Machtverschiebungen in der Welt. Selbst ein Kongreß, der zum Teil ein kulturelles Programm hatte wie die Tagung der Türk-Völker in Baku (März und April 1926) behandelt seine Probleme fern akademischen Untersuchungen vom Standpunkt der zu erstrebenden Machtgewinnung. Gerade jene Konferenz, die die konservativste hätte sein müssen, die Kalifats-Konferenz von Mekka, zeigt dasselbe Gesicht. Im Abendlande glaubte man, sie werde vielleicht einen Kalifen wählen, dessen Amt, wie man es ansah, der übertriebene Modernismus Mustafa Kemal Paschas zum Grimm breiter Islamkreise zerstört habe. Sie tat das Gegenteil; sie bestätigte, daß die Institution eines Kalifen seit langem und auch vorläufig noch überlebt sei und erst dann wieder in Frage kommen könne, wenn die Selbständigkeitsfrage gelöst sei. In England hätte man es sicher gerne gesehen, daß ein Kalif erwählt worden und Streitigkeiten um sein Amt oder um irgendein frageverbundenes Dogma entsprungen wären. Die instinktive Einigkeit der islamischen Völker ist — vorläufig — viel größer, als daß sie in irgend solche Sackgasse hineinstürmten. Frei werden, mächtig werden, das ist das große Ziel, das allen vorschwebt und das vorläufig eine Art politische Gemeinschaftsreligion zu sein scheint, die sogar den großstädtischen Kommunismus Rußlands mit dem patriarchalisch gestalteten asiatischen Volkstum zusammengehen läßt.

Es wird gewiß Fehler und Fehlgriffe geben in der Art und Weise, wie der Orient die Technisierung und die Europäisierung ergreift, und es wird Wechsel in den Regierungen der Länder geben. Parteien werden sich bilden mit den Parlamenten; aber der große Kurs der sich befreienden Welt wird dadurch nicht verändert. Ob die jetzt hingerichteten Verwandten Ibn Saud's das Steuer führen oder er selbst, ob Saghul oder Siwar Pascha in Ägypten Staatschef ist, ob Ghandi Indien befreit oder etwa erst ein Enkel seiner (indischen) politischen Widersacher, ob Kemal Pascha die Türkei führt oder einer von Jenen, die einer Gefangenschaft oder Hinrichtung auf Grund der letzten Hochverrats-Prozesse nur durch den Aufenthalt im Ausland entgingen, das bleibt sich gleich. Der Kurs aller Regierenden jener Völker wird erstens national sein, im Rahmen des Möglichen, zweitens auf das vermeintliche Himmelslicht der Zivilisation hin gerichtet. Unterschieden im Kurs, schärferem oder blasserem Radikalismus wird nur die Bedeutung der Nüance zukommen.

2

Was tritt an die Stelle der früheren, dreihundert Millionen Islam-Bekenner vereinenden, religiösen Staats- und Lebens-Anschauungen?

Viele Denker des Abendlandes haben das Gefühl, wenn die Dinge im Orient die im Abschnitt 1 betonte Entwicklung nehmen, so muß irgendwie dort ein gewaltiges Vakuum entstehen, eine Depression, die auf Sturm oder Erdbeben hinweist. Es könnte unlogisch scheinen, daß man so empfindet. Kommt uns Abendländern doch das ähnliche Vakuum, das bei uns besteht, nicht zum Bewußtsein, wenigstens den Massen nicht. Auch bei uns ist die Religion entthront, ist, wie Erich Meyer es ganz zart ausdrückt, „aus einer Herrscherin und Königin zu einer milden und sanften Begleiterin des Lebens ..." geworden. Kein Saugen, kein Sichsenken macht sich bemerkbar als Zeichen, daß das Gebäude unserer westlichen Zivilisation von innen heraus zusammenstürzen könnte. Höchstens da, wo ein Kommunismus Anhänger fände, der dem frühen Christentum gleichzusetzen wäre, könnte man von der Auswirkung eines solchen Vakuum und seiner Wiederausfüllung sprechen. Aber ein derartiges Bekenntnis gilt ja nur für wenige sehnsuchtsglühende Schöpfer jener Lehre und nicht für die Massen der Werber und Geworbenen, die ihre Seele aus dem großen Becken der technisch materialistischen Begierden speisen.

Wenn wir einem solchen Vakuum bei den Orientvölkern mehr Bedeutung zusprechen, so geschieht es wohl deshalb, weil die Veränderungen dort scheinbar nicht in der Gestalt einer Entwicklung kommen, sondern in der eines Umsturzes. Bei uns hat es Jahrhunderte gebraucht, bis aus einem Volk, das an den Feiertagen bis vor den Kirchentüren auf den Knien lag, das seine unschuldigen Kinder im Namen seines Glaubens auf einen Kreuzzug schickte, das heutige Volk ward, das Fabriksäle und Lichtspieltheater füllt. Im Orient soll scheinbar dieser Prozeß in einem Jahrzehnt geschehen. Er wird länger brauchen. Heute wird dort Unmögliches gepredigt, gefordert und befohlen, damit das Mögliche erreicht werde. Aber selbst wenn die Umgestaltung so rasch erfolgte, wie die Vorkämpfer asiatischer Freiheit es wünschen mögen, ein empfundenes seelisches Vakuum wird nicht entstehen. Wer eine neue Gottheit auf den Altar erhoben hat, der kann der Hingabe an den früheren Kirchendienst entbehren. Und die neue Gottheit ist der Glaube an Freiheit und Machtbesitz. Was dem Arbeiter in Moskau vorgegaukelt wird, die Befreiung vom Kapital, von dem angeblich alle Leiden der arbeitenden Klasse stammen, das bedeutet den Asienvölkern der sehr viel gerechtfertigtere Glaube an ihr Freiwerden von Europas Bevormundung oder Ausbeutung.

Der bisherige Gottesglaube, die traditionelle Gottverbundenheit des islamischen Menschen beruhte zum guten Teil auf seinem Insichgekehrtsein. Wer bleibt aber wohl in sich gekehrt, wenn das Lichtspieltheater den

Blick plötzlich auf tausend seither unbekannte Dinge lenkt, zu hundert früher nicht gedachten Gedanken anregt? Wer bleibt in sich gekehrt, wenn die Kraftwagen täglich Menschen herbeiführen aus fernen Gegenden, von denen früher vielleicht alljährlich einmal ein Reisender eintraf? Wer bleibt in sich gekehrt, wenn die Presse ihr Aufklärungs- und Bildungs-Handwerk übernimmt, wenn der Staat allenthalben die Schulen errichtet, die mittels der Kenntnis des Buchstabens der ganzen Jugend den Blick nach allen Weltwinkeln öffnen? Wer bleibt in sich gekehrt, wenn Radiotöne aus aller Welt, Presse, Lichtspiel, Kraftwagen und Eisenbahnen weit hinter sich lassen? Obendrein drängen in ihrer Absatznot die Industrien Europas sich um die Wette, allenthalben in der Welt den noch Zögernden diese technischen Dinge mitsamt ihren Folgeerscheinungen ungebeten in Haus und Sinn zu tragen.

Wir im Abendlande hatten kein klares Ziel, als wir unsere Seele zu opfern begannen, um jenes, trotz seiner wissenschaftlichen Zeugung, materialistisch gearteten „Fortschrittes" willen, der uns immer weiter zu locken begann. Unbewußt gingen wir diesen Weg des genußreichen Aufstieges und hielten ihn gleichzeitig auch für einen Aufschwung der Kultur, ja der Moral. Jene Völker erfüllt das Beschreiten des gleichen Weges noch ganz anders in ihrem Innenleben. Sie sehen ein Ziel vor sich, in allem, was sie um der Gewinnung der Zivilisation willen unternehmen. Viel sicherer als wir, die wir das Haupt in Wolken trugen auf unserem Entwicklungspfad, schreiten sie dahin, denen ein klares Ziel zum Richtpunkt geworden ist. Ihr früheres Sichbescheiden in Gottes Willen erscheint ihnen heute als eine Zeit der Blindheit gegenüber dem Licht, auf das sie heute zuwandeln und das da heißt: Freiheit, Gleichberechtigung, Macht, Reichtum, Glück.

Wird angesichts so strahlender Hoffnungen und Erwartungen die bange Frage Bedeutung gewinnen: „... und unsere Seele?" — jene Erkenntnis: „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?" Das Wesen des allmächtig gewordenen Abendlandes widerlegt dieses Wort (sofern wir nicht etwa seine heute begonnene Krise als eine Bestätigung dieses Wortes anschauen wollen). Die Orientvölker werden dieses Wort zunächst wohl ein zweites Mal widerlegen. — — Bis dann einst die ganze Welt technisiert ist, bis dann vielleicht in gewaltigen heute unsere Phantasie erstarrenlassenden Vorgängen industrielle Länder auch wieder zu landwirtschaftlichen werden unter dem Zugrundegehen von Millionen. Ein letztes Ventil in der Geschichte der Lebewesen ist das Massensterben. Für den Lebenerfüllten, für den Tätigen, für den Mächtigen ist es schwer vorstellbar. Und doch sind auch die größten Katastrophen eines Erdteiles, wie jene geologischen Umwälzungen, nur Phasen in seiner Entwicklung, in seinem ewigen Fortschreiten nach nie erkennbaren Zielen gemäß dem Willen der überirdischen Kräfte, die das Geschick unseres Planeten- und Sonnen-Systems regieren.

3

Ist die Entwicklung, die der Orient heute nimmt, zu begrüßen?

Dem Verfasser ist, auf seine Orientpublikationen hin, an mehr als einer Stelle diese Frage gestellt worden. Er ist hingewiesen worden auf den ethischen Verlust, der, abgesehen von der romantischen und künstlerischen Einbuße, das Leben der heutigen Orientvölker aus dem Programm ihrer Regierenden heraus bedroht. Dem Abendländer, so darf erwidert werden, sind solche Gedanken naturgemäß vertrauter als dem Morgenländer, weil im Westen zur Zeit Abendstimmung herrscht, weil das furchtbare Gewitter der Jahre 1914/18 den Himmel nicht gereinigt, sondern mit Rauch und Giftschwaden erfüllt hinterlassen hat. Der denkende Europäer kann den Gedanken gar nicht ablehnen, daß die Entwicklung, in die wir selbst eingemündet sind, und die die Orientvölker heute wie hypnotisiert anstreben, nicht zu begrüßen ist. Ist man indessen Orientforscher insofern, als man das Streben jener Völker klarlegt und betont, an dessen Erwachen der Dünkel Europas zunächst überhaupt nicht glauben wollte, dann stellt man die Erwägungen über den ethischen Wert oder Unwert der gewaltigen Umstellung vor dem tatsächlichen Berichten über jene Wandlungen zunächst zurück. Es sei indessen nicht verschwiegen, daß man unter den Leitern des türkischen Staates, gerade unter jenen radikalen Vorkämpfern des Zivilisationsgedankens, ohne Mühe Männer findet, denen die Rückseite der Medaille bei ihrem Streben durchaus bekannt und gegenwärtig ist.

Wenn man das ansieht und anhört, dann will es freilich erscheinen, als schwebe über der künftigen Entwicklung Asiens eine noch größere Tragik als über der Europas. Europa schritt triebhaft und in seiner Bevölkerung ahnungslos über die Technik in den Weltkrieg, und im Weltkrieg durch Tank, Gift und Massentod zum Bolschewismus mit seinem Rückfall in den „animalischen" Blutrausch. Asien schreitet bewußt hinein in das Reich des zwanzigsten Jahrhunderts. Festen Zieles ergreifen seine Führer die Himmelsfackel der Zivilisation. Die Zeit wird zeigen, daß sie ihnen nicht nur leuchtet, sondern auch zündet. Gegen wen sollen sich die Waffen der freigewordenen Asienvölker denn einst wenden, wenn die europäischen Bedrücker aus ihren Ländern verschwunden sind? Vielleicht gibt uns das gegenwärtige China schon ein bescheidenes Vorspiel. Einig wird der asiatische Kontinent nicht sein, wenn er frei geworden ist, weniger vielleicht noch als Europa. Erobererblut und Tradition von Großmoguln, Sultanen, Schahs, Emiren, Padischahs wird in einzelnen Personen vielleicht noch viel länger schwingen, als die Erinnerung an die äußerlichen Sitten der Großväter (man denke an den phantastischen Ritter im modernen Gewand, Enwer Pascha). Und so ist Asien vielleicht ein Behältnis für künftige Fürstenkämpfe der oberitalienischen Renaissance, für Heerführer-Ringen des dreißigjährigen Krieges, für Raubzüge von Herrschern des 17. und 18. Jahrhunderts. — — Nur in ganz anderem Ausmaß und mit ganz anderen erschreckenden Machtmitteln.

Wenn wir also vorausblicken, dann will es uns scheinen, als könne ein neues Gottesreich kommen, als könne wiederkehren, was in Asien noch lebte bis an die Schwelle des Weltkrieges, was bei uns noch nachglühte vom verschwundenen Gottesreich, als Luther seine Kraftworte gegen den Kapitalismus der Fugger in Augsburg schleuderte, erst dann wenn die Technik ihren Auslauf gefunden in einer sündhaft gewollten oder zwangsläufig verschuldeten Massenentvölkerung des zu eng gewordenen Erdballes.

Können wir uns dagegen einsetzen? Es wird den geistigen Streitern nichts übrig bleiben als der Versuch, zu hemmen auf diesem wohl unaufhaltsamen Entwicklungsweg. Aber es wird der Weisheit bedürfen, um zu erkennen, wo Wort und Wille einzusetzen ist, weil eine Erfolgs-Aussicht vorhanden ist, und wo ein Sichbescheiden, ein Resignieren am Platz ist, weil aller Impuls sich nur totläuft an der granitenen Stirn weltgestaltender Notwendigkeiten.

Eine Empfindung bleibt als letzter Trost. Es ist die Überzeugung, daß Schöpfung und Schöpfer nicht arbeiten nach den Methoden menschlich logischen Denkens, sondern nach einer Weise, deren irdisches Abbild wir erkennen im freien Walten begnadeter Künstlerschaft. Kein wissenschaftliches System hat Ewigkeitswert. Ewig allein ist die freie Meisterschaft, mit der alle Geschöpfe, Erde und Weltall gestaltet sind. Wie jeder Stern, den wir etwa betreten könnten, uns Wunder offenbaren würde, die weder Menschen-Phantasie noch -Wissenschaft vorausahnen, so liegen

im Schoße der Zeit Entwicklungsmöglichkeiten für die Völkergeschichte unseres Planeten, die keine Vernunft und keine Spekulation vorauslieſt. In diesem Sinne findet sich der Verfasser letzten Endes völlig einig mit dem Autor der „werdenden Welt“ in seinem Bekenntnis auch über Asiens weite Zukunft: Ignoramus.

Frankfurt a. M. Karl Klinghardt

Der Evangelisch-Soziale Kongreß in Frankfurt a. d. O.

26. und 27. September

Der Evangelisch-Soziale Kongreß ist nach unfreiwilligem Winterschlaf während der Notjahre zu neuem kräftigen Leben erwacht. Davon zeugte schon die Pfingsttagung in Saarbrücken; nun hat auch die Herbsttagung bewiesen, daß er trotz seiner wissenschaftlichen Tendenz mitten drin steht in der Wirklichkeit.

Das reichliche Programm umfaßte außer einem schönen Festgottesdienst, in dem Generalsuperintendent Vits die Predigt hielt, drei Vorträge (Schubring, Frau Titius, Damaschke), ein großes Referat von Priv.-Doz. Dr. Bechtel-Breslau und eine Siedlungsbesichtigung.

Nachdem die Vorträge des Volksabends die erschütternde Not der deutschen Wohnverhältnisse in aller Schärfe vor Augen gestellt hatten, waren die Ohren hellhörig für das Hauptreferat von Dr. Bechtel über „Die Boden- und Wohnungsfrage als soziales Grundproblem!“ Wie ein Sprecher der Diskussion ganz richtig hervorhob, ist im Referat von der „Bodenfrage“ kaum die Rede gewesen; immerhin wurde Entscheidendes gestreift: Ist der Spekulationswucher im 19. Jahrhundert und bis heute wirklich die alleinige Ursache unseres Wohnungselendes, und wie war er möglich? Die Spekulation darf nicht überschätzt werden, sie war ja nur zwangsläufiger (?) Ausfluß einer großen Gesamterscheinung, des Wirtschaftsliberalismus, innerhalb dessen Jeder rücksichtslos seinen individuellen Interessen nachgehen durfte. (Diese Behauptungen wurden in der Diskussion scharf angegriffen, ohne daß allerdings sachliche Gründe beigebracht wurden.) Die Bodenpreise stiegen weniger infolge Steigerung der Grundrente (Ricardo) als vielmehr infolge der Wohnlagenkonkurrenz und der Mietpreisüberbietung innerhalb der Mietermassen (v. Wieser); die Ursachen der letzten Erscheinung sind verschiedene: standesgemäße Stadtlage, verkehrstechnische Begünstigung und Anderes. Verschiedentlich kam die Rede auf die Gefahr zu großer Ausdehnung der Großstädte: Damaschke sagte, daß, wenn die eine Million Berliner Familien je ein Einfamilienhaus auf 400 qm Gelände erhielten, erst ein Gesamtbedarf von 40 000 ha vorliege, wohingegen das Weichbild Berlins 87 000 ha umfasse. (Man soll den Wert solcher Berechnungen nicht überschätzen. Immerhin!) Zur Bodenfrage erklärte noch Tillmann während der Diskussion, daß der Boden heute im Verhältnis zur Vorkriegszeit sehr billig sei, was bestritten wurde (beides ohne Beweise). Wie Wesentliches Städte durch eine vorschauende Bodenvorratswirtschaft — auch ohne Zuhilfenahme von Enteignung — leisten können, zeigte uns Frankfurt a. d. O. in mustergültiger Weise. Die Stadt verfügt jetzt über sehr viel Siedlungsland, das sie zu billigem Preise hergibt; dadurch ist es ihr gelungen, die Bodenpreise von 14—15 M. pro qm auf bis zu 60 und 80 Pfg. (!) zu drücken.

Im Mittelpunkt des Referates stand aber die „Wohnungsfrage“. Bei ihr ist zu unterscheiden ein Mangel an Qualität und an Quantität von Wohnungen. Es wurde behauptet, daß vor dem Kriege ausschließlich Mangel an Qualität geherrscht habe, besonders in Hinsicht der Größe; daß aber nach der Quantität selbst in kleinen Wohnungen etwas Angebot vorhanden gewesen sei. In der Diskussion wurde das von Titius bestritten: Wenn 1907 zwei Drittel der Proletarierfamilien nur über ein Zimmer verfügten, so sei das eben ein quantitativer Mangel. Geibel sagte, es gehe nicht an, einen so engen statistischen Maßstab wie den von Angebot und Nachfrage anzulegen. Der Referent betonte aber im Schlußwort, als quantitativ könne nur ein absoluter Mangel, d. i. an Wohnungszahl angesprochen werden. (Schließlich ist es bloß ein Streit um Worte!) Seit dem Kriege steht nun für Jahre der quantitative Mangel im Vordergrund. Die Schätzungen gehen weit auseinander: es fehlen mindestens 400 000, höchstens 2 000 000 Wohnungen. Auch qualitativ ist allein insofern schon ein verstärkter Mangel zu verzeichnen, als Wohnungen, die schon ausgereiht waren als unbrauchbar und menschenunwürdig, wieder belegt worden sind. Es werden dann die verschiedenen Möglichkeiten von Wohnungsformen besprochen, wobei gezeigt wird, daß es sich nicht bloß um eine Unterbringungsfrage, sondern um eine eminent sittliche Frage handelt. Dieser Seite waren besonders die Ausführungen von Schubring (Wohnung und Kunst), Frau Titius (Die Frau und die Wohnung) und Damaschke (Die seelischen Wirkungen der Wohnungsnot) am Volksabend zugewandt: Kunst, Wohnung und Mensch müssen eine Einheit bilden; die Folgen des Wohnungselendes sind Verkümmerung der Mütter und des Nachwuchses; Deutschland braucht Qualitätsarbeiter, diese können aber nicht aus Mißwohnungen kommen; nur im eignen Heim kann der Mensch im Zeitalter der Maschine wirklich Mensch sein. Der Referent des Hauptthemas entwickelte die verschiedenen Hausformen nach Wünschbarkeit, Möglichkeit und Wirtschaftlichkeit: 1) das Ideal bleibt das Einfamilienhaus, entweder wirklich isoliert, oder als Reihenhaus in Einfamilienabteilungen mit reichlich Freiland. Dies ist in kleineren Verhältnissen durchaus erreichbar und bei niedrigen Bodenpreisen auch wirtschaftlich. 2) Für Großstädte kommt es aus verkehrstechnischen Gründen nicht in Frage, es würde die Arbeiter zu sehr von der Arbeitsstätte entfernen. Hier empfiehlt sich das Klein- und Mittelhaus mit 4 bis höchstens 6 Familienwohnungen. (Die Straßenbreite wäre etwa wie im 18. Jahrhundert auf das 2½fache der Haushöhe anzusetzen, wobei zwischen einfacher Wohnstraße und öffentlicher Verkehrsstraße zu unterscheiden ist.) Auf jede Familie sollen dabei etwa 40—60 qm Gartenland entfallen, die durch Nichtausnutzung einzelner Hausparteien bis auf 250 qm erhöht werden können. (Durchführung?) Diese Bauweise ist wahrscheinlich auch die rentabelste, denn wie die Statistik mit ziemlicher Sicherheit ergibt, hört die Rentabilität mit dem dritten Stockwerk in der Regel auf. 3) Die übelste Bauform ist jedenfalls die Mietskaserne mit über sechs Parteien, deren Wirtschaftlichkeit obendrein noch recht fraglich ist. — Daß das Einfamilienhaus kein unüberwindliches Problem auch für die Großstadt ist, beweist Belgien, wo fast jeder Arbeiter sein Eigenheim hat. Es entfielen auf ein Haus in Brüssel 9, in Antwerpen 8, in Gent 5, dagegen in Breslau 55, in Berlin gar 77 (!) Bewohner! Dazu vergleiche man die deutschen Zahlen für die Zimmerverhältnisse: Es gab 1905 in Leipzig 3000, in Breslau 6000, in Berlin 24 000 sogenannte überfüllte Zimmer, d. h. solche, in denen sechs und mehr Personen lagen! ! (Angaben nach Damaschkes Ausführungen am Volksabend des Kongresses am 26. 9.; vgl. über die gegenwärtigen Verhältnisse die letzte Nummer (3) von „Evangelisch-Sozial“.) — Ebenso wie im 19. Jahrhundert infolge des Einströmens von armen, traditionslosen ländlichen Massen die Wohnkultur in den Städten sank, so war vor allem auch die Städtebaukunst in den Abgründen des romantischen Historismus seit den Tagen Schinkels und Sempers versunken. Jeder Architekt baute in jedem beliebigen Stil, bald gotisch, bald romanisch, bald renaissancehaft, je nach Bestellung. Die Zeit hatte alle eigene Stilkraft verloren. So kam es, daß das Städtebauproblem in den 80er Jahren zu einer rein technischen und Verwaltungsangelegenheit geworden war; die Vorschriften beschränkten sich auf den Interessenausgleich der privaten Parteien. (Der Staat als Nachtwächter!) Vorschriften über Straßenflucht, Baublöcke, über Luft und Licht, über Haushöhe und Straßenbreite nirgends zu finden. Vor dem Kriege begannen wertvolle Ansätze; die Zahl der Einsichtigen war aber noch so gering, daß sie sich nur im Rahmen von Baugenossenschaften (gute Architekten und große Projekte) durchzusetzen vermochten. Der Krieg brach die junge Blüte. Heute liegt Alles anders! — Die soziologischen Zusammenhänge in unserem Problem, d. h. die Beziehungen zwischen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Vorgängen wurden früher zu wenig oder gar nicht beachtet. Frühe Ansätze in den 40er Jahren (Riehl und V. A. Huber) wurden politisch mißverstanden und blieben ohne Fortsetzung. Wir stehen jetzt wohl jenseits des Wirtschaftsliberalismus. Die Gewerkschaften waren ein Anfang. Die sozialpolitischen Ideen werden in Zukunft die wirtschaftlichen beeinflussen, nicht umgekehrt. Neue sozialpolitische Ideen müssen aus den Problemen der Zeit selbst erwachsen, nicht ihr Gewand woandersher nehmen. Es kommt daher an auf eine Gestaltung originär von unten her, nicht auf Regierung von oben her. Heute heißt die Forderung der Situation: Nicht die Behörden, sondern Genossenschaften, die eine urdeutsche Sache sind! Erbauer und Konsument müssen zusammenarbeiten. Die Genossenschaft stellt eine Schicksalsverbundenheit dar, sie führt zu gegenseitiger Erziehung und Förderung („Erziehung der Mietermassen!“). Die genossenschaftliche Zusammenarbeit kann viele wirtschaftliche Schwierigkeiten überwinden, auch ohne gesetzgeberische Änderungen. Und hierin lag das Bedeutsame an Dr. Bechtels Ausführungen, daß er im Gegensatz zu den Bodenreformern aufzeigte, wie Wesentliches auch ohne Gesetzgebung sich gegenwärtig leisten lasse! (So auch Geibel in der Diskussion.) — Ein Wert der baugenossenschaftlichen Tätigkeit ist auch darin zu sehen, daß sie — gut und billig bauend — im Verein mit den Städten dem Privatunternehmertum so sehr Konkurrenz machen wird, daß dieses sich wird anpassen müssen, so daß bei Aufhebung bzw. Abbau der Zwangswirtschaft ernstliche Rückfälle in die alten Übel nicht zu befürchten sind. Hierüber fanden in der Diskussion lebhafte Auseinandersetzungen statt. Man wollte die Zwangswirtschaft lieber als Plan- oder Schutzwirtschaft bezeichnet und erhalten wissen, bis ein Angebot in Wohnungen vorliege. Dagegen nahm der Referent im Schlußwort Stellung, weil die Zwangswirtschaft schon 1922 ihren Bankerott habe erklären müssen und sich seit dem Kriege als Hemmung jeder rentablen Bauwirtschaft entgegenstelle. (Ebenso wurde die Mietsteuer als Unglück, als unsozial usw. abgelehnt, ohne Begründung für dieses Werturteil. Titius bezeichnete sie als notwendig und gerecht.) — Seltsamerweise wurde vom Referenten der Name Damaschke nicht erwähnt (was auch in der Diskussion sein entrüstetes Echo fand); in diesen Fragen sollte doch heute die Auseinandersetzung mit Damaschke — positiv oder negativ — nicht umgangen werden!

Die theoretischen Erörterungen des Volksabends und der Hauptversammlung fanden ihre erfreuliche praktische Ergänzung durch eine Autorundfahrt durch neue Siedlungen, die die Stadt Frankfurt für die Teilnehmer veranstaltete. Mustergültiges wurde gezeigt und vom Stadtverordneten Möllenhoff berichtet. Besonders die Siedlung Paulinenhof und das große neue Stadion (produktive Erwerbslosenfürsorge!) werden sich wohl allen sehr eingeprägt haben als Ansporn für eigene Arbeit. — Ich möchte Jedem, der einmal die Gelegenheit dazu hat, den Besuch dieser Siedlungen dringend empfehlen.

Die Beteiligung der Bevölkerung, besonders am Festgottesdienst und am Volksabend, war sehr rege und erfreulich. Die guten Darbietungen, insbesondere der leidenschaftliche und durchdrungene Vortrag von Adolf Damaschke, fanden reichen Beifall. In der Mitgliederversammlung wurde die Erweiterung der Geschäftsführung durch einen ständigen Hilfsarbeiter mitgeteilt; ferner die Einrichtung von sozialen Kursen für den theologischen Nachwuchs besprochen; schließlich als Tagungsort für die nächste Pfingsttagung Hamburg festgesetzt, von wo herzliche Einladungen vorlagen; als Themata wurden bestimmt: 1) Kirche und Weltwirtschaft (praktisch) und 2) Die neuere Entwicklung des Sozialismus (theoretisch, wobei auch der religiöse Sozialismus zur Sprache kommen kann). Es wäre sehr erfreulich, wenn durch gute Pressearbeit und besonders durch die Zeitschrift „Evangelisch-Sozial" (die durchgreifend umgewandelt werden soll) vorher schon einige grundsätzliche Kenntnisse der zu erörternden Probleme verbreitet würden, der Diskussion würde das sehr zustatten kommen. Vielleicht gelingt es auch einer geschickten Verhandlungsleitung durch günstigere Zeitfestsetzung und durch gelegentliche Eingriffe, der Diskussion eine etwas fruchtbarere Richtung zu geben als dieses Mal, wo nicht nur die Diskussion ohne unmittelbaren Ertrag blieb, sondern auch die freie Aussprache und jede Möglichkeit, Fragen zu stellen, unter den Tisch fielen*). Videant consules!

Marburg Wolfgang Friedrich

Zur deutsch-französischen Verständigung

Das deutsch-französische Problem ist in erster Linie ein politisches Problem: zwei Nationen ringen um die Geltung unter den Völkern. Jede Verkennung des primär politischen Charakters der Schwierigkeiten zwischen den beiden Ländern muß zu Mißverständnissen und unzureichenden Lösungen führen. Darum kann kein Wirtschaftsabkommen, kein Schüler- oder Professorenaustausch, kein Zug der Friedenspilger und keine sozialistische oder gewerkschaftliche Internationale das Problem aus der Welt schaffen. Die Gegensätze beruhen auf schicksalhaften Setzungen, die sich in Unterschieden des Bodens und des Himmels, des Blutes, der Kultur und der Weltanschauung manifestieren und die alle von keiner menschlichen Bemühung ausgeglichen werden können.

Gleichwohl tritt dieser Gegensatz in menschlichen Beziehungen zwischen Deutschen und Franzosen in die Erscheinung. Was deshalb möglich ist und was geschehen muß, ist ein solches Austragen der Gegensätze, daß dabei aus einem zerstörenden Kampfe eine fruchtbare Spannung wird. Von ein paar Büchern, die diesem Ziele zuführen können, sei im Folgenden die Rede.

Man kann die Verständigung damit beginnen, daß man den letzten großen Streit bereinigt. Sind die Verantwortlichkeiten für den Ausbruch und das Nichtabbrechen des Krieges eindeutig festgestellt, so wird der Verständigungsbereite nicht umhin können, seine Schuld einzugestehen, und der Verletzte wird dann die Verzeihung nicht versagen können. Lebt dagegen auf beiden Seiten die ungeklärte Meinung, der Andere trage allein die ganze Schuld, so bleiben Groll und Mißtrauen bestehen, die sich in ständigen Reibereien manifestieren und den Ausbruch eines offenen Konfliktes begünstigen. Das ist der Grund, weshalb auf beiden Seiten gerade auch die Friedensfreunde an der Lösung der Kriegsschuldfrage mitarbeiten.

Emile Doumergue, der ehemalige Doyen der protestantischen Fakultät in Montauban, hat es von französischer Seite aus unternommen, durch eine Zusammenstellung der wichtigsten Urkunden und Tatsachen die Schuldfrage zu lösen: **La paix par la vérité.** 2 Bände. Paris, Librairie Stock 1922 und 1924. Das Werk enthält ohne Zweifel eine Menge Material, das in Deutschland nur Wenigen und wenig bekannt ist, und es ist zum mindesten dazu angetan, all die Versicherungen mit Skepsis aufzunehmen, die uns glauben machen wollen, daß im Juli 1914 in Deutschland Niemand den Krieg gewollt habe. Trotzdem kann Doumergues These, daß Deutschlands Alleinschuld erwiesen sei, nicht überzeugen. Denn er beschränkt sich auf die kritische Zeit des Kriegsausbruches, statt die ganze Zeitspanne von 1900—1914 zu untersuchen, und er ist außerdem von vornherein geneigt, jedes zweifelhafte Faktum zu Deutschlands Ungunsten zu deuten und alle Maßnahmen der Gegenseite, namentlich Rußlands, zu entschuldigen oder gar noch Deutschland die Schuld daran zuzuschieben. Trotzdem behält Doumergues Werk seinen Wert, nicht nur, weil es zeigt, wie man in weiten Kreisen Frankreichs heute noch über die Kriegsschuld denkt, sondern auch als Ergänzung zu den vielen gleichfalls einseitigen deutschen Darstellungen der Schuldfrage.

Man wird aber, solange die Archive der alliierten und assoziierten Mächte noch nicht geöffnet sind, nicht erwarten dürfen, daß die Kriegsschuldfrage endgültig geklärt werden könne, und es erscheint deshalb unpraktisch, von der Schuldfrage aus zu einer Verständigung gelangen zu wollen. So drückend auf beiden Nationen das Ungelöste dieser Frage lastet — ganz abgesehen noch von ihrer Bedeutung für den Friedensvertrag — so scheint doch ein anderer Weg der Verständigung gangbarer: daß die Nationen sich gegenseitig kennen zu lernen suchen, um zu verstehen, was die andere bewegt. Nur so können sie aufeinander fruchtbar einwirken, werden Mißverständnisse vermieden, die so leicht zu Konflikten führen.

In einer interessanten Schrift, die durch ihre Grundsätzlichkeiten allen Völkern Wesentliches zu sagen hat, weist Albert Mousset, ein ehemaliger französischer Diplomat, auf die Wertlosigkeit der üblichen politischen Propaganda hin, die ohne wirkliche Kenntnis der fremden Mentalität erfolge und daher wirkungslos bleibe oder gar ihr Gegenteil erreiche: **La France vue de l'étranger ou le déclin de la diplomatie et le mythe de la propagande.** Paris, Verlag L'ile de France 1926. 222 S.

Wer nicht selbst Gelegenheit hat, sich mit der fremden Nation eingehender zu beschäftigen, wird sie nun, so seltsam das auf den ersten Blick erscheint, besser kennen lernen durch seine eigenen Landsleute als durch fremde Selbstdarstellung. Denn ebenso wie seine eigene Person betrachtet man auch seine Nation immer unter dem Einflusse eigener Selbstgefälligkeit oder eigener Minderwertigkeitsgefühle, und man stellt sie ungewollt immer so dar, daß beim Anderen ein bestimmter Eindruck hervorgerufen werden soll. Gewiß wird auch der fremde Beobachter mit den Augen der Liebe sehen müssen: wo der Deutsche nur als sale boche angesehen wird und der Franzose nur als der Dekadent erscheint, kommt es zu keiner Verständigung. Aber die Fremddarstellung kann doch in ganz anderem Maße der Verständigung dienen, weil sie der beschriebenen Nation zeigt, was sie in den Augen der beschreibenden gilt, und der beschreibenden durch das Medium ihres Landsmannes die Möglichkeit gibt, die Fremdheit der anderen zu verstehen.

Leider besitzen wir von beiden Seiten keine ausführlicheren Gesamtdarstellungen. Immerhin reicht das Vorhandene schon aus zum Brückenschlagen. Ich erwähne zunächst das sehr schöne Buch von R. E. Curtius, **Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreichs** (Potsdam 1919), das grundlegende Bedeutung hat, sich aber allerdings im wesentlichen auf feinsinnige Analysen von Gide, Rolland, Péguy und Suarès beschränkt. Otto Grautoff, bekannt als feinfühlender Übersetzer, führt Curtius' Werk gewissermaßen fort in die Gegenwart, erweitert aber zugleich die Basis: **Die Maske und das Gesicht Frankreichs in Denken, Kunst und Dichtung.** Gotha, F. A. Perthes 1923. 185 S. Unter der etwas irreführenden Bezeichnung „Gesicht" und „Maske" versteht Grautoff die Doppelseitigkeit des französischen Wesens, die sich darin äußert, daß der Franzose immer bis zum Fanatismus und Doktrinarismus Ideen und Ideale nicht nur ausdenkt, sondern auch zu realisieren und durch die Tat zu verteidigen bereit ist, daß aber dahinter, dem Einzelnen unbewußt, zugleich immer der Glaube an die Suprematie Frankreichs steht. Hier hat Grautoff in der Tat einen wesentlichen Zug des französischen Charakters gesehen, der sich durch alle Äußerungen französischen Lebens, auch den französischen Pazifismus z. B., hindurchzieht. Der Fremde begeht nur meist den Fehler, beide Seiten des Wesens zu trennen, wohl gar nur die eine allein anzuerkennen, während tatsächlich der Idealismus und der Glaube an die nationale Suprematie immer in einer polaren Bezogenheit stehen.

In einer sehr umfassenden Sammlung von Aufsätzen sucht der Bonner Professor Hermann Platz Werden und Wesen des heutigen Frankreich zu erklären: **Geistige Kämpfe im modernen Frankreich.** Kempten, Kösel und Pustet 1922. XIX und 672 S. Entscheidend für die neuere Geschichte Frankreichs sei, daß das Bewußtsein wieder wachse, im Erbe des Imperium romanum und damit auf der Grenzwacht contra barbaros zu stehen*).

In diesem Sinne sei das Wiederaufkommen des Klassizismus und des Katholizismus und der Niedergang des Geistes von 1789

*) Wie schon in Saarbrücken. Es muß beim Kongreß Zeit vergönnt werden. Aussprache ist Hauptsache. Die Vorträge kann man auch lesend genießen, manchmal besser. Übrigens, wenn „freie Aussprache" vermißt wird, so bedeutet das nicht, daß keine Aussprache stattgefunden hätte; sondern es kam außer den dafür Vorgemerkten niemand weiter zu Worte! Wie bedauerlich für die, deren Gemüt nun eben während des Vortrags in sich Redezwang verspürten! D H

*) Sehr deutlich wird das in der kürzlich erschienenen Schrift eines französischen Friedensfreundes, Faber, Les promenoirs de Mayence. Paris, Verlag L'ile de France 1925. 133 S. Ihm scheint die deutsch-französische Verständigung am ehesten durch eine Wiederherstellung der Limesgrenze durch die französische Armee gesichert. Allein innerhalb der Limesgrenze wohnten die romanisierten Deutschen, mit denen sich ein Franzose verstehen könne, und die anderen könne man dann durch die Macht bändigen.

in Frankreich zu verstehen. Platz, der rheinischer Katholik und ein Führer der München-Gladbacher akademisch-sozialen Bewegung ist, zeichnet allerdings ein einseitiges Bild Frankreichs. Aus dem brennenden Wunsche heraus, den deutschen Katholiken ein Vorbild hinzustellen (Platz ist einer der eifrigsten deutschen Mitarbeiter Marc Sangniers), überbetont er die zweifellos große und noch zunehmende Bedeutung des Katholizismus für das heutige Frankreich. So kommt er dazu, die Substanz der katholischen Kirche mit dem gemeinsamen abendländischen Kulturbesitze Europas zu identifizieren. Gewiß sind nun auch für die jüngere Generation des französischen Protestantismus Männer wie Sangnier Vorbild, und Schriftsteller wie Jammes, Claudel und Baumann Wortführer; und nicht mit Unrecht hat neuerdings E. Doumergue in Le Christianisme au XXe siècle in einer längeren Artikelreihe auf den attrait catholique und seine Gefahren für den französischen Protestantismus hingewiesen. Aber es ist vielmehr so, daß die neue Wendung zur Form die Franzosen auch den Katholizismus wiederfinden läßt, als daß der französische Katholizismus die französische Renaissance der Gegenwart geschaffen hätte. Man vermißt bei Platz neben der Erwähnung des Sillon einen Hinweis auf die protestantischen Fraternités und die Bewegung von La Cause, wie überhaupt die Bedeutung des französischen Protestantismus für das soziale und geistige Leben Frankreichs, die ja weit über seine zahlenmäßige Bedeutung hinausgeht, von Platz nur negativ gewertet wird. Aber trotz dieser Einseitigkeiten bleibt Platz' Buch durch die Mannigfaltigkeit der beschriebenen Gebiete, durch die Fülle seiner Zitate und durch die Reichhaltigkeit seiner Bibliographie wichtigste Quelle für den, der das heutige Frankreich näher kennen lernen will. Es wäre nur zu wünschen, daß ein Anderer einmal mit der gleichen Sachkenntnis und Ausführlichkeit wie Platz das Buch vom liberalen Frankreich der Dreyfusprozesse, der Liga für Menschenrechte, der Laienschulgesetze und des Locarnovertrages usw. schriebe.

Zum Ersatz sei vorläufig hingewiesen auf die Tagebücher und Briefe zweier gefallener junger Protestanten, in denen die Gesinnung, die heute die jüngere Generation des Protestantismus beseelt, und die in der Öffentlichkeit noch keine Gestalt gefunden hat, rein und voll zum Ausdruck kommt: Ernest Chavey, **1894—1917,** und Alexandre de Faye, **Lettres et souvenirs,** beides Verlag der Fédération des étudiants chrétiens, 41, rue de Provence, Paris. Auf deutscher Seite könnte man ihnen höchstens die Briefe und Tagebücher der Brüder von Rohden (Tübingen 1916) oder die Schriften Otto Brauns (Berlin 1920) gegenüberstellen; doch ist bei den Franzosen bei gleichem Alter die größere Reife und die vollkommenere Gestaltung.

Von französischen Werken, die sich um ein Bild Deutschlands bemühen, nenne ich in erster Linie Raoul Patry, **La religion dans l'Allemange d'aujord'hui** (Paris, Payot 1926. 246 S.). Patry war protestantischer Seelsorger bei der Rheinarmee und hat die Ruhrbesetzung mitgemacht. Er hat mit großem Fleiße Material über sämtliche religiösen Organisationen und Bewegungen Deutschlands gesammelt, von den Landeskirchen bis zum Wotanskult und den Zionisten. An seinem Buche wird einem freilich deutlich, wie schwer es für einen Ausländer ist, ein fremdes Volk wirklich zu verstehen. Die eigentlichen Hintergründe und Tiefen bleiben Patry vielfach verborgen. Anderseits wird man auch als Deutscher dankbar seine sorgsame und umfassende Berichterstattung benutzen. Patrys Buch, ebenso wie seine Aufsätze über Deutschland in „Foi et Vie" sind jedenfalls ein erfreuliches Zeichen dafür, wie sich gegenwärtig in weiteren Kreisen des französischen Protestantismus das Bedürfnis geltend macht, Deutschland und den deutschen Protestantismus näher kennen zu lernen.

Zum Schluß sei noch ein Werk erwähnt, dessen Bedeutung für die deutsch-französische Verständigung sehr umstritten ist (vgl. die Kontroverse zwischen Bornhausen und Wolf in CW 1923): Henri Lichtenberger, **L'Allemagne d'aujourd'hui dans ses rélations avec la France** (Paris 1922², deutsch im Verlag R. Oldenberg-Leipzig). Lichtenberger, Sorbonneprofessor für deutsche Literatur, galt vor dem Kriege als einer der besten französischen Kenner Deutschlands und deutschen Wesens. Er beschreibt die politischen Strömungen Deutschlands in der Inflationszeit und die Schwierigkeiten, die sich aus der Ausführung des Friedensvertrages ergeben. Sein Buch ist freilich Propagandaschrift, sofern es den französischen Standpunkt Deutschland gegenüber verständlich machen will, aber man muß ihm zugestehen, daß es sich bei alledem bemüht, auch Deutschland wirklich gerecht zu werden. Und darum scheint es mir auch heute noch nicht veraltet zu sein, obschon die politische Entwicklung zum Teil anders gelaufen ist, als Lichtenberger erwartet hatte.

Ob wir Pazifisten sind oder nicht: von uns allen auf beiden Seiten der Grenze fordert der Glaube die Bereitschaft zur Verständigung. Man kann nun freilich mit Literatur keine deutsch-französische Verständigung schaffen. Aber man kann sich auch nicht wirklich verständigen, wenn man sich nicht versteht, und man versteht sich nicht, wenn man sich nicht kennt. Darum sind Werke wie die angeführten notwendig, und darum bleiben sie trotz ihrer unvermeidlichen Einseitigkeiten wertvoll.

Göttingen Otto Piper

Ecce homo

Professor Dr. Wilhelm Stählins Abschiedsgabe an seine Gemeinde in Nürnberg

1

Im Bärenreiterverlag ist ein außergewöhnlich vornehm ausgestattetes Buch, von nicht ganz 100 Seiten unter dem Titel „Ecce homo" (Der Sinn des Menschen) erschienen*), das der nach tiefgreifender zehnjähriger Wirksamkeit von Nürnberg scheidende Pfarrer und nunmehrige Münsterer Professor für Praktische Theologie, Dr. Wilhelm Stählin seiner Gemeinde als „Frucht gemeinsamen Suchens nach der Wahrheit" und als „Bekenntnis zu der Gemeinschaft des Geistes, die jeden äußeren Wandel überdauert" gewidmet hat.

Es ist ein Versuch, den wesentlichen Gehalt des Johannes-Evangeliums darzustellen als die gültige Antwort auf die Frage nach dem „Sinne des Menschen". Eben deshalb haben wir den Titel nicht etwa nur auf Jesus zu beziehen, sondern auf das wahre Menschsein oder die wesentliche „Bild"ung des Menschen. Gerade weil die hier dargebotenen Gedanken ganz christlich sind, erheben sie sich über die gewohnte konfessionelle Erbauungsliteratur, und es ist anzunehmen, daß das Buch über die engeren Kreise der organisierten Kirche hinaus Beachtung finden wird, wie dies etwa bei den Schriften D. Johannes Müllers der Fall war und ist.

Es dient ihm nur zur Empfehlung, daß es schlechterdings unmöglich ist, seinen Inhalt in einigen Sätzen zusammenzufassen. Es ist vielmehr selber die Konzentration von lebendigen Gedanken und die Rückführung von Lebensbewegungen und Erfahrungen von Jahren auf die knappste Form. Darum hat der, der das Ganze einmal, wie der Schreiber dieser Zeilen, von Anfang zu Ende durchgelesen hat, das Buch überhaupt noch nicht gelesen. Es will eigentlich Abschnitt für Abschnitt und Satz für Satz erobert oder erarbeitet werden, d. h. es ist nicht sowohl ein Lese- als vielmehr ein Meditationsbuch und weist als solches der Pflege der Innerlichkeit Wege, die bisher in der religiösen Literatur viel zu wenig beschritten sind.

Ich führe aus den fünf Kapiteln des Buches (Das Bild — Der Sohn — Der Jünger — Die Gemeinde des Geistes — Schluß) einige Stellen an, die am leichtesten zugänglich sind und wie die Eingangspforten zu immer tieferen Einsichten benützt werden mögen.

2

Wenn je ein Volk um sein eigenes Schicksal wußte, Richtung und Sinn seines Weges in der Geschichte begriff, so halten ihm darin nicht blasse Gedanken; immer kann nur ein persönliches Bild einem Volk sein eigenes Wesen, seinen eigenen Beruf im Gleichnis verkünden und deuten. So waren Karl der Große, der Kaiser Barbarossa, der alte Fritz einmal ein lebendiges Bild. ... Aber wo ist ein Bild, das Bild, in dem wir das innerste Geheimnis unseres Menschenweges selbst, den letzten Sinn des Menschen in der Welt zu schauen vermöchten?

Alle Wahrheit bindet und verbindet nur, wo sie im Bilde „erscheint".

Es ist weder Zufall noch Willkür, daß wir mit Tausenden junger Menschen nach dem Evangelium des Johannes greifen. Hier ist das Heiligtum, in dem das Bild auf uns wartet. Wenn nur erst die geblendeten und verwirrten Augen die rätselvollen Zeichen zu lesen vermögen, dann schauen wir das Bild, in dem das Wesen aller Dinge offenbar wird.

Wie sollte das ewige Wort anders „laut", der verborgene Sinn anders „Bild" werden, denn in der Gestalt eines Menschen?

Aber eben darum, weil er Mensch war, haben die vielen mit sehenden Augen Ihn nicht gesehen, das Bild nicht geschaut.

Die Wahrheit, die er verkündigt, ist keine Erfindung, sondern eine Entdeckung, ein Nachdenken und Abbilden der Gedanken Gottes.

Die religiöse Frage ist nicht sowohl eine Frage, die wir stellen, als vielmehr eine Frage, vor die wir gestellt werden.

Indem der Mensch getrost und selbstsicher redet, merkt er nicht, daß er selbst angeredet wird.

Nichts macht den Menschen so radikal blind, taub und ungehorsam, als der sichere Besitz einer unfehlbaren Lehre.

Peinliches Mißverstehen verzerrt jede Wahrheit zu einem Widersinn, über den man zu lachen wagt.

Die Wahrheit ist nicht populär.

Wenige Menschen kommen so weit, daß sie zu fragen anfangen.

Die Liebe des Jüngers ist nicht Eros, sondern Pistis, das ist Glaube und Treue.

Wie könnte der Jünger anders an Gott glauben, als damit, daß er den Menschensohn als das vollkommene Gottesbild auf Erden ehrt und liebt!

Das Wort ist eine schöpferische Kraft; es ist nicht nur „zu" dem Jünger, vielmehr „in" ihn hineingesagt: eine Eingebung im strengsten Sinn.

*) Kart. 3 M., geb. 4 M.

Die Gebote des Meisters sind keine Befehle und moralische Regeln, sondern die Offenbarung des Lebens. Darum ist auch das Gehorchen des Jüngers nicht ein peinliches Merken und Beachten eines neuen Gesetzes, sondern das Verharren in einer neugewonnenen Ordnung und die Treue gegen einen neuen Lebensantrieb.

Die Wahrheit ist keine Formel, die man weiß, sondern ein Element, in dem man lebt.

Aufstieg und Entwickelung des Niederen zum Höheren gibt es nur da, wo das höhere Leben das niedere in seinen Bannkreis gezogen hat und in seine eigene Art verwandelt.

Jede Form der Weltflucht ist Verleugnung der Sendung, Verrat an der Jüngerschaft.

Es liegt im Wesen der Wahrheit, daß sie sich bezeugen will und muß.

Alles Leben bringt Leben gleicher Art hervor.

Das Wesensfremde auszuscheiden, ist ein notwendiges Kennzeichen des Lebens.

Das Leben sprengt seine Hüllen, und wehe, wenn Hülle und Form das fortschreitende Leben halten und binden möchte.

Die Geschichte ist der Prozeß, in dem Gottes Werk auf Erden getan und Gottes Bild auf den Altar gestellt wird.

Es ist aus diesen Proben, die doch alle mehr erst die Schalen als die Früchte zeigen, zu sehen, welch einen Reichtum von nachdenkenswerten Gedanken das Buch enthält. Es wird noch selten dagewesen sein, daß ein scheidender geistiger Führer seiner Gemeinde eine solche „Abschiedspredigt" hinterlassen hat.

Nürnberg Christian Geyer

Josephus über Jesus?

Antike Jesuszeugnisse. Von Joh. B. Aufhauser. Zweite Auflage. (Kleine Texte zu Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von Hans Lietzmann, Nr. 126.) Bonn, Marcus und Weber, 1925. 57 S. 2.40 M.

In dieser auch Laien, die griechische und lateinische Texte lesen können, zu empfehlenden nützlichen Sammlung werden einige wichtige in z. T. entlegenen Quellen zerstreute Zeugnisse nichtchristlicher Autoren über die Anfänge des Christentums (Tacitus, Plinius, Sueton) und einige ältere außerkanonische christliche Überlieferungen über Jesus, sein Leben und sein Wirken, welche die Bruchstücke apokrypher Evangelien ergänzen, zusammen mit einigen Stücken über Jesus aus dem Talmud, die als Beispiele christenfeindlicher jüdischer Apokryphen interessant sind, vorgelegt. Um antike Jesuszeugnisse im Sinn einer von der christlichen Tradition unabhängigen Bezeugung der Geschichtlichkeit Jesu oder von Tatsachen aus seiner Geschichte handelt es sich bei dem allen nicht. Die einzigen Stücke, die etwa in diesem Sinn gewertet werden könnten, sind die ebenfalls aufgenommenen vielumstrittenen Abschnitte über Jesus in den Hauptwerken des jüdischen Historikers Josephus aus dem letzten Drittel des 1. Jahrhunderts.

Einige kurze Sätze über Jesus in seinen „jüdischen Altertümern" werden fast allgemein als christliche Interpolation beurteilt (daß der Josephustext solche Interpolationen erfuhr, läßt sich beweisen), und daß sie jedenfalls von christlicher Tradition abhängig sind, bestreiten auch die vereinzelten Vertreter ihrer Echtheit nicht. Es finden sich weiter in dem älteren Werk des Josephus „über den jüdischen Krieg", zwar nicht in dessen griechisch überlieferter Fassung, wohl aber in einer davon erheblich abweichenden, bisher leider nicht vollständig herausgegebenen altslavischen Übersetzung einige etwas längere Stücke über Johannes den Täufer und Jesus, die meist ebenfalls für christliche oder christlich überarbeitete jüdische Interpolationen gehalten werden, aber von dem besten Kenner des slavischen Josephus, dem 1912 verstorbenen Dorpater Kirchenhistoriker Alexander Berendts wiederholt als ursprüngliche Bestandteile einer älteren Ausgabe der Josephusschrift (von deren Existenz die Vorrede zur griechisch erhaltenen in der Tat berichtet) verteidigt wurden. (Eine von Berendts hinterlassene unvollendete Übersetzung des slavischen Josephus ist durch seinen Freund und Kollegen Graß 1924 in den Acta et Commentationes Universitatis Dorpatensis gedruckt worden.) Von den acht slavischen Stücken bringt Aufhauser leider nur zwei (man findet alle bei Berendts, Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen Josephus 1906, Frey, Der slavische Josephusbericht und die urchristliche Geschichte 1908, Klostermann, Apocrypha III 1911, Kleine Texte usw. Nr. 11).

Das ist bedauerlich, weil diese Stücke kürzlich wieder Gegenstand erneuter Erörterung geworden sind. R. Eisler, zur Zeit stellvertretender Leiter der Hochschulabteilung am Pariser Völkerbundsamt, hat in einem anscheinend viel beachteten Vortrag bei der Erlanger Philologenversammlung 1925 — über den C. F. Lehmann-Haupt in der Frankf. Ztg. Nr. 928, 932, 938 eingehend berichtete — den Versuch gemacht, aus den slavischen Josephusstücken den ursprünglichen, durch eine christliche Redaktion erst interpolierten, dann verstümmelten Text des Absatzes über Jesus in den „Altertümern" zu rekonstruieren; er muß freilich dazu die slavischen Stücke durch Ausscheidung von Interpolationen und Einfügung von notwendigen, Wesentliches hinzubringenden Ergänzungen erst zurechtstutzen und läßt eines der Stücke einfach ohne Weiteres beiseite, das in der Tat schwer zurechtzustutzen wäre und doch natürlich von den anderen nicht zu scheiden ist. Die verwickelte Hypothese wurde im Vortrag nicht irgend wahrscheinlich gemacht. Eine in Aussicht gestellte Veröffentlichung in Buchform bleibt abzuwarten. Zur Begründung dienen willkürliche Vermutungen und Kombinationen, die selbst erst bewiesen werden müßten, ehe mit ihnen etwas bewiesen werden könnte. So die Deutung der Luk. 13, 1—5 vorausgesetzten Vorgänge auf einen Aufstand der jesusgläubigen Galiläer! Die ganze Phantasie ist unfruchtbar verschwendet und die sensationslüsterne Überschrift „Das echte Josephuszeugnis wiedergefunden" ist geradezu irreführend, da die längst bekannten slavischen Stücke im Fall ihrer vollständigen oder teilweisen Echtheit an Wert nichts durch die Rückversetzung in die „Altertümer" gewinnen würden und im Fall der Unechtheit dort nichts retten könnten.

Eine ernsthafte und fördernde Erörterung muß (mit Berendts) von einer Untersuchung des Verhältnisses der slavischen zur griechischen Überlieferung des Josephus in den christlicher Redaktion unverdächtigen Stücken ausgehen und von hier aus ein Urteil über den Slaven überhaupt als Grundlage für ein solches über seine Täufer- und Jesusstücke zu gewinnen suchen; dabei werden sich echte, von christlicher Tradition unabhängige Jesuszeugnisse gewiß nicht ergeben, mag in dem verbreiteten Urteil über die interessanten (aber unser Geschichtsbild von Jesus keinesfalls weder sichernden noch bereichernden) Stücke auch das letzte Wort noch nicht gesprochen sein.

Wie wenig wir von Eisler hier ernsthafte Förderung erwarten dürfen, zeigt die Fortsetzung seiner Reunionspolitik für den ursprünglichen Bestand des Josephus. In Frankf. Ztg. 1926 Nr. 480 berichtet er selbst unter der Überschrift „Wie hat Jesus ausgesehen?" über einen Vortrag vor der Pariser Akademie, in dem er aus dem bekannten, auch bei Aufhauser abgedruckten, die äußere Erscheinung Jesu beschreibenden Brief des Lentulus, einem späten Produkt christlicher frommer Phantasie, den Eisler sich wiederum aus anderen dunklen Quellen zurechtmodelt, folgenden echten Satz des Josephus zurückerobert: „Jesus ... ein Mann von mittlerer Größe, krumm, mit einem langen Gesicht, langer Nase und zusammengewachsenen Brauen, so daß sich, die ihn sahen, schrecken konnten, mit wenig Haaren, aber mit einer Abteilung in der Mitte des Kopfes nach der Sitte der Nasiräer." Josephus soll die Neuerung eines solchen literarischen Porträts den kurz zuvor erschienenen Biographien Plutarchs (sie erschienen in Wahrheit aber erheblich später als die Schriften des Josephus!) entnommen haben. Dennoch hält Eisler den angeführten Satz für eine zwar liebloseste und boshafte, aber geschichtlich zuverlässige Personbeschreibung Jesu, u. a. weil der Bericht der Evangelien über die Verklärung keinen Sinn hätte, wenn man sich Jesus von Anfang an in strahlender göttlicher Schönheit vorstellt" (!!). Fachleuten ist Eisler aus anderen Arbeiten als ein Gelehrter bekannt, der eine ungemeine Kenntnis auch verborgenster Literatur mit einer fabelhaften Kritiklosigkeit und Zuchtlosigkeit der Kombination verbindet. Vor seinen „Entdeckungen" muß daher gewarnt werden; wirkliche Entdeckungen — sie sind für die Geschichte Jesu nicht zu erwarten — werden dem Publikum nicht verheimlicht werden, erscheinen aber in anderer Aufmachung.

Marburg Hans v Soden

Bücher und Schriften

Zu Nithack-Stahns 60. Geburtstag

Am 23. Oktober feiert der Berliner Pfarrer und Dichter Walther Nithack-Stahn seinen 60. Geburtstag. Das soll uns Anlaß sein, einen kurzen Überblick über die wesentlichsten seiner Schriften zu geben.

Unter den Romanen sind es wohl die beiden Weltanschauungsromane „Der Mittler" und „Zwei Frauen", die am deutlichsten Nithack-Stahns Art und Wesen wiederspiegeln und ihn schnell bekannt gemacht haben. „Der Mittler" (J. Frickes Verlag, Halle a. S. 1906) schildert den Lebensweg eines Theologen durch alle Zweifel und Schwierigkeiten, die die Zeitströmungen mit sich bringen. Und immer sucht er das „Wahre", bis er es findet in seiner eigenen Seele, in dem, was er dort als Heiligstes fühlt (S. 383). Auch in „Zwei Frauen" (Frickes Verlag 1910) wird das Suchen und Finden des „Wahren", nämlich der wahren Liebe darzustellen versucht durch Gegenüberstellung von zwei Frauencharakteren: der Gattin und der Geliebten. Der Mann, der zwischen beiden steht, kehrt zurück zur wahren Liebe seiner Frau. 1918 ließ Nithack-Stahn das „Jahrbuch einer Seele" (J. Frickes Verlag) erscheinen, Tagebuchblätter einer Frau, die ein merkwürdiges Schicksal gehabt haben. Gefunden wurden sie in Frankreich bei einem gefallenen deutschen Gelehrten, vor dem die Schreiberin sie ursprünglich auch wohl hatte verbergen wollen. Alsdann wurden sie veröffentlicht in Pariser Zeitungen als Bekenntnisse einer deutschen Frauenseele, gerieten aber in Vergessenheit, bis sie durch Zufall Nithack-Stahn in die Hände kamen, der sie nun gesammelt herausgab. — Mit dem Grundgedanken obengenannter Werke verwandt ist das 1923 erschienene Buch „Dies illa" (Rudolf Mosse Verlag, Berlin), das eine Geschichte von den letzten Dingen erzählt. Nithack-Stahn sucht hier ein Bild zu ent-

werfen von dem Verhalten der Menschen, wenn sie wüßten, daß in wenigen Tagen der letzte Tag kommen würde. — 1924 ließ er den Künstlerroman „Florentins Bruder“ (Gebrüder Pätel Verlag, Berlin) erscheinen. Er schildert den ständigen inneren Kampf zweier Brüder, die beide Musiker sind und wirklich Großes nur schaffen, wenn sie es gemeinsam erarbeiten. Die Tragik des Buches liegt darin, daß beide diesen Weg nicht finden können. Einen neuen Roman hat Nithack-Stahn kürzlich geschrieben in dem Verlag Deutsche Buchvereinigung Neuland: „Geister am See“. Hier zeigt er, daß jeder Mensch nicht nur Wesen und Werk seiner Zeit ist, sondern in dem großen inneren Zusammenhang steht mit all den Generationen, die je vor ihm da waren.

Von Nithack-Stahns dramatischen Werken ist zunächst „Ahasver“ zu nennen (J. Frickes Verlag 1910). Ahasvers Erdenwanderung, das Wirken des Bösen auf Erden wird — einmal in der Schöpfung und der Vertreibung aus dem Paradies und zum andern in dem Leben und Sterben Jesu — dramatisch gestaltet. — Das Schauspiel „Das neue Reich“ (Frickes Verlag 1907) führt in die Christengemeinde zur Zeit des Kaisers Trajan. Es wird spannend das Eindringen des Christentums in die Schichten der Gebildeten, zumal der Beamten und Würdenträger des römischen Reiches, behandelt. — 1912 erschien „Das Christusdrama“ (Frickes Verlag). Beginnend mit der Tempelreinigung, folgen schnell die Ereignisse im Leben und Leiden Jesu bis zur Kreuzigung. Personen und Handlungen noch so nebensächlicher Art sind hier bis ins Letzte einheitlich in den großen Zusammenhang gestellt. — Neben anderen Werken hat Nithack-Stahn auch noch einige Einakter geschrieben, die sich trefflich für Aufführungen in Jugendkreisen eignen. „Luther in Oppenheim“ (Frickes Verlag 1904) schildert, wie der Reformator auf seiner Reise nach Worms in der Nacht vor dem schweren, ihm bevorstehenden Tage seinen Gesang findet: Ein' feste Burg. — Für Weihnachten gedichtet sind die beiden Spiele „Deutsche Weihnacht“, das Eindringen des Christentums bei den Germanen darstellend, und „Dies ist die Nacht“, ein Weihnachtsspiel für Kinder.

Außer diesen dichterischen Werken sind noch einige wertvolle Fachschriften zu nennen, die sich mit wichtigen Menschheitsfragen befassen. „Kirche und Krieg“ (Fricke 1913), ein Beitrag zur Friedensbewegung; „Über das Leben nach dem Tode“ und eine Sammlung von Predigten: „Das apostolische Glaubensbekenntnis“.

Diese Andeutungen mögen genügen, auf ein reiches und schönes Lebenswerk hinzuweisen, dem wir eine Fortsetzung in weiteren segensreichen Arbeitsjahren wünschen. Erika Dombrowski

Unser Friede. Andachten auf alle Tage des Jahres. Von Carl Seilacher. Stuttgart, J. F. Steinkopf 1924. 388 S. Geb. 3.60 M.

Ein schlichtes, lebenswarmes Andachtsbuch, das manchem ein guter Freund werden kann. Die Besprechungen zeichnen sich aus durch ihre gedrungene Form und ihre unmittelbare Richtung auf die praktischen Bedürfnisse der Gegenwart. Besonders wohltuend berührt der edle, natürliche, völlig phrasenlose Stil. Die den einzelnen Besprechungen beigefügten Gebete sind kurz und kernhaft; öfters treten geschmackvoll ausgewählte Liederverse an ihre Stelle. Der Gang des Kirchenjahrs ist berücksichtigt. Doch wäre es wünschenswert, wenn den Anregungen Linderholms, der in seinem Evangelienbuch alle Zeiten des Kirchenjahrs in einen festen Sinnzusammenhang stellt, nicht nur von den Kirchenbehörden bei einer Neubearbeitung der kirchlichen Perikopen, sondern auch in unserer Andachtsliteratur Rechnung getragen würde.

Das Buch ist zunächst für einfache Gemeindeglieder geschrieben, kann aber auch gebildeten Lesern, die sich die Freude an einer schlichten Darbietung des Evangeliums nicht nehmen lassen wollen, wertvolle Dienste tun. Ernst Lachenmann

Hörst du den Ton? Von Clara Faißt. Mit Buchschmuck von Professor H. A. Bühler-Karlsruhe. Freiburg i. B., J. Bielefelds Verlag 1925. 104 S. 3 M.

Aus der kleinen Sammlung von Dichtungen spricht eine Persönlichkeit von starker und eigener Prägung zu uns. Es sind Bekenntnisse einer Künstlerseele; und zugleich liegt auf ihnen, bei aller Glut des Empfindens, der Hauch wahrer Frauenwürde und der Adel einer dem Gehalt lebendig entwachsenden Form; Sprachmelodie und mannigfacher Rhythmus verraten die durchgebildete, durch mancherlei Schöpfungen bekannte Tondichterin. Die Gedichte vertragen, ja fordern das Lautlesen. Musikalische Erlebnisse in Worte festzubannen, ist Wenigen gegeben (so viele es leider versucht haben!). Clara Faißt gehört zu diesen Wenigen. — Ein zweiter Kreis von Gedichten läßt die vaterländische Saite stark und rein erklingen; deutscher Schmerz und deutsches Hoffen finden schlichten, echten Ausdruck. Die Straßburger Münsterlieder verdienen es, weiteren Kreisen bekannt zu werden. — Endlich sind es die tiefsten Klänge, die im Bilde des Ganzen nicht fehlen dürfen; die uralten Rätsel von Tod und Leben kommen zu persönlicher Aussprache und finden jene immer neue, sieghafte Lösung, die in schweren Erschütterungen und herbem Leid uns reift. Man legt das Büchlein aus der Hand, um in guten, vielleicht auch in schweren Stunden wieder danach zu greifen. Möge es den Weg zu denen finden, die seinen Ton vernehmen!

Rudolf Paulus

Otto von Corvin. Ein Leben voller Abenteuer. Herausgegeben und eingeleitet von Hermann Wendel. 2 Bände. 949 S. Frankfurt a. M., Societätsdruckerei. Geb. 15 M.

Diese Memoiren, die der Verfasser selber 1861 zum ersten Male und 1880, wenige Jahre vor seinem Tode, nochmals in gekürzter Gestalt veröffentlicht hatte, ziehen das Interesse auch des theologisch oder kirchlich Interessierten schon deshalb auf sich, weil Corvin ja kein Anderer als der Verfasser des berüchtigten „Pfaffenspiegels“ vom Jahre 1845 ist. Dessen Liebesgeschichten aus dem Mönch- und Nonnenleben haben ihre Parallele in den breiten, die Memoiren durchziehenden Schilderungen der ars amandi, die er selber von der Kadetten- und Leutnantszeit an reichlich übte oder bei Anderen beobachtete. Und für den im „Pfaffenspiegel“ geführten Kampf gegen die römische „Pfaffheit“ findet man die psychologische Wurzel in der unbedingten Autoritätsgegnerschaft, dem ungehemmten Freiheitsdrang und der temperamentvollen Beweglichkeit, die aus den Memoiren Seite für Seite hervorbrechen, schon lange bevor Corvin 1848/49 zum Barrikadenkämpfer und zum Chef des badischen republikanischen Generalstabs wurde. Aber das Weltanschauliche, das im „Pfaffenspiegel“ in der Umprägung Feuerbachscher und Straußscher Gedanken zu kleiner Münze sich auswirkt, tritt in den Lebenserinnerungen hinter der munteren Schilderung der äußeren Erlebnisse als Offizier, Schriftsteller, Revolutionär, Sprachlehrer in London, Kriegsberichterstatter im nordamerikanischen Bürgerkrieg und dergleichen durchaus zurück. In vielen Abschnitten treten Leichtsinn, Selbstgefälligkeit ohne Tiefe und Gründlichkeit in allzu unsympathischer Breite auf, während in anderen dann doch wieder Corvins ehrliche Art, sein Freiheitssinn und Trotz, seine selbst durch sechsjährige Festungshaft (1849—55) und das anschließende Exil nicht gebrochene Heiterkeit unsere Sympathie erregen. Alles in Allem ist das Buch doch fesselnd und nicht bloß da, wo es Abenteuer schildert, lebendig geschrieben. Als historische Quelle hat der letzte Teil, den allein Corvin von Anfang an für die Öffentlichkeit niedergeschrieben hatte, mit seiner Darstellung der revolutionären Ereignisse und der anschließenden Entwicklung seinen Wert behalten. Leopold Zscharnack

Erinnerungen an Dr. Wilhelm Faber, weiland General-Superintendenten in Berlin. Von Julius Kurth. Kranzverlag des christlichen Zeitschriftenvereins, 1926. 82 S. 7 Abb. 3.50, geb. 4.50 M.

Das schöne Buch, vorzüglich ausgestattet, will eines Menschen Bild geben, und so ist über das Buch als Buch nicht nötig zu reden. Aber der Mann, von dem es erzählt, ist des Kennenlernens wert und eine Erquickung in unserer Zeit, in der „christlich“ und „kleinlich“ und „weichlich“ nur zu oft Synonyma sind. Denn Faber „gehörte zu den wirklichen Originalen, die immer seltener werden, aber er war abhold jeder Mache. Seine Erscheinung und Art hatten etwas Vorweltliches — so könnte man sich einen Mammutjäger vorstellen — sein Geist etwas Überweltliches. Er war ein König, der aus vollen Schatzkammern spendete und ein suchender Mensch, der an anderen suchenden Menschenkindern seine Herzensfreude hatte.“ — Das Buch hält, was der Schattenriß auf dem Einband verspricht. Werner de Boor

Ich bin Gott! Von Gerhard Schäke. Solln bei München, Verlag Die blaue Distel 1926. 29 S. Geb. 1.50 M.

In einem kurzen Gespräch zwischen einem Bauer, einem Professor und einem Dichter soll der (christliche) Gottesglaube als unhaltbar erwiesen und an seine Stelle die Erkenntnis des Göttlichen in dem zeugungsfähigen und naturbeherrschenden Menschen gesetzt werden. Der Ton des Ganzen ist sehr viel erfreulicher, als der Titel erwarten läßt. Aber es fehlt — hier wie fast stets bei derartigen Versuchen — jede Kenntnis dessen, womit ernste und wissenschaftlich gebildete Christen ihren Glauben vor sich und Anderen rechtfertigen. Immerhin kann das Büchlein zeigen, wie groß heute das Bedürfnis nach einer wirklichen Begründung des Gottesglaubens ist, und so für den modernen Pfarrer und Erzieher nützlich sein. Werner de Boor

Entdecke Dein Ich. Von Dr. W. Feilchenfeld. Leipzig, Quelle und Meyer 1926. 146 S. Geb. 5 M.

Das Buch ist ein „Versuch, die Forderungen der Ethik, die der Mensch der Gegenwart in sich wirksam fühlt, auf eine neue Grundlage zu stellen“. Wir stehen in „der neuen, das Ich gestaltenden Zeit, die sich in etwa 40jährigem Kampf gegen die faustische Kultur durchgesetzt hat“. So ist es die sittliche Forderung der Gegenwart, das Ich zu entdecken, das dann seinerseits sich in allem wiederfindet, was es versteht, und sich selbst steigert, indem es in aller toten Welt das Leben erkennt. „In der Gesamtzahl der in mir verborgenen Möglichkeiten feiert mein Lebenswille seine Orgien und findet des Feierns kein Ende.“ „Ich habe die Natur um mich her in das mir Gleichartige, Erklärliche, ja letzten Endes in mich selbst verwandelt und fülle ganz den Urgrund des Lebens aus, der in sich geschlossen ist und dabei nirgends eine Grenze kennt.“ „Nur eine Grenze gibt es noch für das Ich, das Schicksal, das Jedem die besondere Ordnung zuteilt, in dem gerade ihm die Dinge erscheinen.“ Sie ist so einfach, diese meine Welt, so durchsichtig, so einleuchtend, und doch steht hinter ihr die unauflösliche Frage: Warum muß das gerade alles so sein, wie es ist, und nicht anders? „In dem Schicksal, das mich bindet, spüre ich die Macht dessen, was keinen Namen hat.“

Werner de Boor

Reden bei der Rektoratsübergabe am 29. April 1926. Tübingen, J. C. B. Mohr 1926. 30 S. 1.50 M.

Das Heft enthält neben dem Jahresbericht 1925/26 einen Vortrag des neuen Tübinger Rektors Carl Uhlig über „Auslandsdeutschtum und deutsche Hochschularbeit", der die ganze Mannigfaltigkeit der Fragen aufzeigt, vor die uns das Deutschtum im Ausland stellt, und kurz die Aufgaben erörtert, die ihm gegenüber von den deutschen Hochschulen zu erfüllen sind. Was aber die Leser der CW vornehmlich angeht, dazu einen Nachruf auf Heitmüller, der sehr fein und treffend Heitmüllers Art und Bedeutung zeichnet. Werner de Boor

Das Deutschtum in Mazedonien. Von Max Brunau. Stuttgart 1925, Ausland und Heimat Verlags-A.-G. 90 S. 3.15 M.

Wertvoller Bericht über die allmählige Ansiedlung von Deutschen in Mazedonien bis zur Gründung von Deutschem Klub, Deutschem Hilfsverein, Deutscher Schule und Deutscher evangelischer Gemeinde, die ich 1909 in trefflichem Zustande fand. Erfreulicherweise ist 1924 die Deutsche Schule wieder eröffnet worden. Ewald Stier

Wiederaufbau am Goldenen Horn. Von Graf von Lüttichau. Zweite Auflage. Leipzig 1925, Gustav Adolf-Stiftung 34 S. 2 M.

Rede bei der Gustav Adolf-Tagung in Braunschweig, zwei Predigten und einige Seiten aus einem Kriegstagebuch. Interessant und erfreulich. Ewald Stier

Unromantisches Morgenland. Aus dem Tagebuch einer Reise. Von Leopold Weiß. Frankfurter Societätsdruckerei, Frankfurt a. M. 1924. 159 S. 4, geb. 5.50 M.

Schilderungen aus Ägypten, Palästina, Syrien und Transjordanien in fesselnder Form und mit vielen treffenden Bemerkungen. Der Verfasser steht dem Zionismus sehr skeptisch gegenüber, er sieht in den jüdischen Kolonien verlorene Tropfen, die doch letzten Endes immer auf die Hilfe von außen angewiesen seien. Sehr stark spricht hier wohl seine Begeisterung für das Arabertum mit, dessen Instinktsicherheit er preist, wobei wohl die Sehnsucht des Überkultivierten nach der Natur eine große Rolle spielt. Das „Unromantische Morgenland" scheint uns reichlich in romantischem Lichte geschaut zu sein, das dem Verfasser sogar die Freudenhäuser in Kairo überstrahlt. Ewald Stier

Die Sonntagsruhe im Handelsgewerbe. Von Maria Hörbrand. Verlag des Verbandes der weiblichen Handels- und Büroangestellten. Berlin-Wilmersdorf, Kaiserallee 25. 48 S. 1 M.

Die Sonntagsruhe in Gefahr! Zur Abwehr der Bestrebungen auf Einschränkung der Sonntagsruhe im Handel. Von Wilhelm Bösche. Berlin-Zehlendorf, Sieben-Stäbe-Verlag 1926. 56 S. 1 M.

Ich habe Sonntagsruhe bisher (vgl. CW 1925, 7/8, 171. 1926, 652. 17, 805) nur als Vorbedingung für die Sonntagsheiligung behandelt; von anderer Seite wird nun die Sonntagsruhe von der Pflichtarbeit als körperliches und seelisches Bedürfnis sehr eindringlich verteidigt, ohne daß damit unmittelbar zu kirchlichen Forderungen übergeleitet würde. Die Schriften von Hörbrand und Bösche, die im Auftrage des Gewerkschaftsbundes der Angestellten bzw. des Verbandes der weiblichen Handels- und Büroangestellten herausgegeben sind, ergänzen einander. Sie bespricht die Wirkung und Umgehung des § 105 e der Gewerbeordnungsnovelle vom 1. Juni 1891 und der Verordnung vom 5. Februar 1919. Es zeigt sich auch hier wieder, daß durch Ausführungsbestimmungen, Richtlinien und Handhabung die Sonntagsschutzgesetze durchlöchert werden. Es soll durch Ausnahmen örtlichen Bedürfnissen, besonders ländlicher Bezirke, Rechnung getragen werden; statistisch ist besonders aus Baden und Bayern der Beweis erbracht, daß die Ausnahmen fast die Regel aufheben. Und nun besteht die Gefahr, daß das Arbeitsschutzgesetz die derzeitige Verwaltungspraxis gesetzlich rechtfertigt; darum machen die Angestellten mobil und beweisen durch eine Fülle von Erklärungen aus Wirtschaftskreisen, daß Sonntagsbeschäftigung unnötig ist. Auch die Haltung von Gewerbeaufsichtsbeamten wird neben den (sehr unvollständig wiedergegebenen) kirchlichen Kundgebungen mitverwertet. Alles in allem wird hier wertvolles Material in unserem Kampf um die Sonntagsheiligung dargeboten, wenn unser Ziel auch weiter gesteckt oder spezieller bestimmt ist als das hier angegebene: „dem Ladenangestellten zu ermöglichen, wenigstens an einem Tage der Woche sein eigener Herr zu sein, sich seiner Familie widmen, Erholung in Gottes freier Natur suchen und an seiner Weiterbildung arbeiten zu können (Bösche)." Die Verbindungslinie zur kirchlichen Stellungnahme liegt in Hörbrands Worten: „Sonntagsarbeit untergräbt die Volksgesundheit und unterbindet die gedeihliche Entwicklung der seelischen Kräfte ... Sonntagsarbeit mißachtet die Ehrfurcht vor der Weihe des Sonntags." August Schowalter

Vom Katholizismus der Gegenwart

Zur römischen Frage — Selige — Russische Polizei

Die Beziehungen zwischen dem Vatikan und der faschistischen Regierung Italiens schwanken hin und schwanken her. Zu erneuter Annäherung gaben die Franziskusfeierlichkeiten Anlaß. König Viktor Emanuel III. hat offiziell Assisi besucht und ist vom Klerus in großem Aufgebot mit königlichen Ehren empfangen worden. Als zu den Feierlichkeiten des Todestags des heil. Franz die kuriale Abordnung unter Führung des Kardinals Merry del Val nach Assisi fuhr, wurde den in Amtskleidern reisenden Prälaten — zum ersten Mal seit 1870 — ein Extrazug von der Regierung gestellt. Der Kardinallegat, ursprünglich ein spanischer Grande, hielt eine Lobrede auf Italien, welches er als zweites Vaterland betrachte, und auf Mussolini, „welcher das Steuer der italienischen Regierung führt und mit klarem Blick will, daß die Religion geehrt und befolgt werde, welcher sichtbar von Gott beschützt wird und welcher Italiens Ansehen in der ganzen Welt erhöht hat". Natürlich war das Echo in der Rede, mit der der italienische Unterrichtsminister als Vertreter Mussolinis antwortete, entsprechend. Schon vorher war der Glückwunsch, den der Papst zum Mißlingen des Attentats auf Mussolini aussprechen ließ, ein Neues, wie auch die Verleihung des päpstlichen Ordens vom heil. Grabe an die beiden Minister de Scalea und Cantalupo für Förderung der katholischen Mission im italienischen Somaliland.

Andererseits führte der Osservatore Romano Ende September und Anfang Oktober eine Polemik gegen die Auffassung einiger faschistischer Zeitungen (wie „Popolo d'Italia"), als ob die Lage des Papsttums im neuen Italien irgendwie gebessert sei. Der Ausgangspunkt war der italienische Nationalfesttag des 20. September (an diesem Tage zogen 1870 die Truppen Garibaldis durch die Porta Pia). Der Tag wird im Vatikan nach wie vor als Trauertag mit Unterbrechung der Audienzen gefeiert, was der rumänische Ministerpräsident Averescu zu hören bekam, der sich zufällig auf diesen Tag angesagt hatte und auf einen der folgenden verwiesen wurde. Osserv. Rom. (219) brachte zu diesem Tag einen Leitartikel über „die Souveränität des Papstes im Tagebuch von St. Helena". In Auseinandersetzung mit Napoleon I. wird hier die Forderung der völligen Unabhängigkeit des Haupts der Kirche erhoben, zu der auch die politischen und territorialen Ansprüche des Kirchenstaats gehören. In der weiteren Auseinandersetzung (Osserv. Rom. 224) wird betont, daß ganz abgesehen von den Grundfehlern des Garantiegesetzes schon darin eine unerträgliche moralische und politische Lage für den Papst bestehe, daß ihm nur die mit schweren Unterhaltspflichten belastete „Nutznießung" der apostolischen Paläste zustehe und er daher in der Stadt des heil. Petrus nur ein „Geduldeter" sei. Zum Mindesten müsse der Papst das Eigentumsrecht über seine eigene Behausung, in der die Vertreter aller Staaten und die Pilger aller Völker zu ihm kommen, beanspruchen. In der katholischen Presse (vgl. Germ. 453) wird diese Erörterung geradezu als Ausgangspunkt für Verhandlungen über die „römische Frage" zwischen Vatikan und Quirinal bzw. Palazzo Chigi (der Wohnung Mussolinis) gewertet.

Von der Regierungsseite liegt eine bemerkenswerte Verhältnisbestimmung im römischen „Messagero" vor, der sich mit einem Prager Blatt darüber herumstritt, ob Papst und Mussolini zusammen den Sturz des tschechischen Außenministers Benesch betrieben oder nicht: „Ein gemeinsames politisches Vorgehen zwischen Palazzo Chigi und dem heil. Stuhle liegt nicht vor. Die von der italienischen Regierung festgehaltene Norm besteht in aufrichtigster und tiefster Achtung vor den religiösen Gesinnungen der Mehrheit des Landes und der absoluten Zubilligung dieser Freiheit des Glaubens, die in der Vergangenheit bisweilen eingeschränkt war, und endlich der peinlich genauen Beobachtung des Garantiegesetzes, aber in mehr nicht!"

Daß dieser achtungsvollen Distanz doch letztlich nahezu unvereinbare Gegensätze zu Grunde liegen und daß die hier gerühmte „absolute Zubilligung der Freiheit des Glaubens" vielleicht wohl in Rom, aber nicht für den deutschen Religionsunterricht in Südtirol Gültigkeit hat, das kommt in einem sehr instruktiven Artikel des Osserv. Rom. 222 (vom 24. 9.) über „den Katholizismus in seiner Natur und in seiner Weltmission" zum Ausdruck. Er wendet sich gegen die Gedankengänge einer „lateinisch-katholischen Kulturgemeinschaft", welche zur Zeit von faschistischer Seite im Gegensatz zur Politik von Thoiry an die Adresse Frankreichs entwickelt werden. In schärfster Tonart werden die „zwei präjudiziellen Irrtümer" bekämpft, nämlich 1. daß der Katholizismus die besondere Kraft und der charakteristische Wert eines einzelnen Volkes sei und „dem Geiste des Lateinertums, dem Genius des Romanismus" angehöre, und daß er daher „die römische Ausdrucksform des Christentums" sei. „Rom besaß keinen religiösen Genius; es dachte niemals daran, eine Religion zu schaffen oder auch nur zu reformieren." Im Gegenteil sei die angelsächsische und protestantische „Reformation" mit ihrem cuius regio eius religio nationalistisch geartet. Und 2. komme dazu ein dogmatischer Irrtum, daß die katholische Religion und Kirche nicht irgendeine Sonderkonstruktion des Christentums, sondern das ganze Christentum in der Gesamtheit seines Glaubens und seiner Lehre darstelle, während die sogenannte Reformation doch eine radikale Umbildung des ursprünglichen Christentums sei.

*

Nachdem der Vatikan aus den Sommerferien wieder beisammen ist, beginnt die Herbstreihe der Seligsprechungen. Als Erster ist am 3. Oktober der abessynische Abt Ghebre Michael beatifiziert worden, der am 28. August 1855 den Märtyrertod in Äthiopien erlitten hat (Osserv. Rom. 230 mit interessanten Nach-

richten über das katholische Christentum in Abessynien). Ihm folgten sofort am 7. Oktober die Märtyrer der französischen Revolution Jean Maria du Lau, Erzbischof von Arles, sowie die beiden Brüder François Joseph de la Rochefoucauld, Bischof von Beauvais und Pierre Louis de la Rochefoucauld, Bischof von Saintes und Compagni, die im September 1792 guillotiniert wurden. Ferner wurde am selben Tage die Seligkeit zweier Maronitenbrüder festgestellt, die im Jahre 1860 in Damaskus für ihren Glauben starben (Osserv. Rom. 235).

*

Die Kurie ist in der Lage, die ängstlich gewordenen Exilsrussen zu beruhigen, daß ihr Abgesandter Bischof d'Herbigny (Sp. 977) nicht nur keinerlei Verkehr gehabt hat mit irgendeinem der Revolutionsbischöfe im Sowjetreich, sondern daß auch sein Zusammentreffen mit den offiziellen Sowjetbehörden lediglich darin bestand, daß in der Nacht vom 3. auf 4. September um 1 Uhr die rote Polizei den römischen Bischof aus dem Lande verwies. Als Frucht der interessanten Reise, die infolge des rauhen Eingriffs nur nach Moskau und nicht bis an den Baikalsee führte, wird neben der Tröstung der Gläubigen in mehreren Pontifikalämtern und andern Gottesdiensten auch eine Prozession im Hofe der Peter- und Paulskirche in Moskau gebucht (Osserv. Rom. 219).

Marburg Heinrich Hermelink

Wöchentliche Chronik

Ein deutscher evangelischer Pressetag, der für das Jahr 1927 vorgesehen ist, soll u. a. über „Das Wahrheitsproblem in der Presse“ beraten.

645 evangelische Volksschullehrer in Württemberg haben die evangelisch-theologische Fakultät von Tübingen aufgerufen, durch eine öffentliche Stellungnahme zu den Fragen, ob die Verwirklichung einer evangelischen Konfessionsschule mit Hilfe des Staates von dem Geist unseres Bekenntnisses getragen sei und ob das Ideal einer staatlich gewährleisteten Konfessionsschule überhaupt den Grundsätzen unserer Religionsgemeinschaft entspreche, „der Verfälschung des Geistes unseres evangelischen Bekenntnisses, wie sie nach dem 9. November in unserer Kirche weithin Platz gegriffen hat, entgegenzutreten und die Führung im Kampfe um den evangelischen Geist in Kirche und Staat zu übernehmen.“ AELKZ 39

Der Kanton Solothurn, der vor 50 Jahren fast ausschließlich katholisch war, ist heute zu einem Drittel protestantisch geworden.

An der Universität Warschau studieren gegenwärtig etwa 660 protestantische Studenten. Ein akademischer Zirkel für religiöse und soziale Fragen hat 180 Studenten und Studentinnen als Mitglieder.

Die britischen Behörden sind mit den Führern der (überwiegend muhammedanischen) Bevölkerung der nördlichen Teile der Kolonie Nigeria übereingekommen, diese Gebiete mit Rücksicht auf den Islam für die christliche Mission zu sperren.

Dem Landesbischof der evangelischen Kirche Rußlands Bischof Malmgren in Petersburg wurde von der Moskauer Regierung die Ausreise nach Deutschland zur Teilnahme an der Tagung des Gustav Adolf-Vereins ohne Angabe von Gründen verweigert.

Ende August wurde im Taraschen-Urwalde der 1924 als Reiseprediger nach Sibirien entsandte Pfarrer Schulz durch die estnische Kommission ermordet. Rb 236

Von Personen. Berufen: Professor D. Georg Wehrung in Münster auf Stephans Stelle nach Halle. Promoviert: Frau Oberin Magdalene von Tiling, M. d. L., zum D. von Rostock; Pfarrer Günther Dehn in Berlin zum D. von Münster. Gestorben: der Professor der Theologie Pruzsinsky in Budapest. E St

Verschiedenes

Staat und Kirche in Hessen

Nachdem die Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche in Sachsen, Thüringen und Braunschweig zu einem gewissen Abschluß gekommen ist, schweigt man in der Öffentlichkeit mehr oder weniger über diese noch keineswegs gelöste Frage. Der hessische Landeskirchentag, der am 5. und 6. Mai d. J. zu seiner 14. und 15. Sitzung zusammentrat, um den Voranschlag der hessischen Landeskirche in Hessen zu beraten, und zwar bezeichnender Weise nur diesen, bewies, in wie bittere Not noch heute jede Landeskirche geraten kann, wenn nicht zwischen ihr und dem Staat die Rechtslage völlig geklärt ist. Der hessische Staat leugnet nach wie vor den Rechtsanspruch der Landeskirche auf Erhöhung seiner fälschlich „Staatszuschuß“ genannten finanziellen Leistungen, zu denen er der Kirche gegenüber verpflichtet ist.

Wie der Präsident des Landeskirchentags D. Dr. Freiherr Heyl zu Herrnsheim bei seinem feierlichen Protest zu Beginn der letzten Tagung des Landeskirchentages hervorhob, ist jene Erhöhung des Staatszuschusses nicht erfolgt, obgleich der Finanzminister im Landtag selbst erklärt hat, daß die Mark von 1913 nicht mit der von 1926 verglichen werden könne. Der Finanzreferent der Kirchenregierung, Vizepräsident Dr. Bernbeck, mußte daher feststellen, daß der diesjährige Voranschlag der hessischen Landeskirche mit einem Fehlbetrag von 1 249 400 M. abschließt, für den eine Deckung zunächst nicht vorhanden ist. Davon müssen 300 000 M. durch Umlagen auf die Gemeinden und die Restsumme durch ein Darlehen gedeckt werden. Der Antrag, der von Seiten der Geistlichen gestellt wurde, jene 300 000 M. durch Abzüge von den Pfarrgehältern zu beschaffen, mußte der schädlichen Folgen wegen, die Prof. D. Hans Schmidt-Gießen in glänzender Rede beleuchtete, abgelehnt werden. Kein Wunder, daß unter den Abgeordneten des hessischen Kirchenvolkes, das im vergangenen Jahre bis zu 25 % seiner Einkommensteuer als Kirchensteuer zahlen mußte, etwas wie Kulturkampfstimmung herrschte. Es ist auf die völlige Einmütigkeit aller Glieder des Landeskirchentages in dieser Frage zurückzuführen, daß dessen diesmalige Tagesordnung so rasch erledigt werden konnte.

Die hessische Landeskirche ist sich bewußt, das Recht auf ihrer Seite zu haben. Ihre Vergangenheit, in der ihre Rechtsansprüche wurzeln, liegt durch die tiefgründigen Forschungen ihres Prälaten D. Dr. Diehl klar zu Tage. Außerdem stützte sich der Landeskirchentag auf die vorzügliche Arbeit des hessischen Oberkirchenrats Dr. Emil Bücher (Selbstverlag des Historischen Vereins) über den „Staatszuschuß an die evangelische Landeskirche in Hessen und die Rechtsgrundlagen der ihn bildenden Einzelleistungen“, in der einwandfrei das klagbare Recht der Kirche auf die Leistungen des Staates dargelegt ist. Eine Kundgebung des Landeskirchentages, die der bekannte Führer des Evangelischen Bundes, Pfarrer D. Waitz (Mitglied der Kirchenregierung und Vizepräsident des Landeskirchentages) im Namen der vereinigten Gruppen des Hauses vorschlug, gab dieser Stellungnahme der Kirche kraftvollen Ausdruck. Man darf gespannt sein, wie lange der hessische Staat den Appell, der darin an ihn gerichtet wird, noch ungehört läßt: „Kein Staat, der den Anspruch erhebt, ein Kulturstaat zu sein, darf die Dienste vergessen, die die christlichen Kirchen, und nicht zuletzt die evangelische, auf dem sittlich-religiösen, geistig-kulturellen und sozial-charitativen Gebiete dem Volksganzen und damit dem Staate von jeher geleistet haben, heute noch leisten und in Zukunft leisten müssen.“ 3

Tagung des BGC in Köln

In der Kölner Universität hatte am 6. und 7. der Bund für Gegenwartchristentum eine durch Vorträge und Aussprache sehr glückliche Tagung. Löw's Predigt öffnete uns dazu die Tür. Die Themen, wie Dibelius (Heidelberg) und Frick (Gießen) sie formuliert hatten, kennen unsere Leser aus der Ankündigung. Es war im Grunde Ein Thema; vielleicht darf man sagen: es ging um den christlichen Aktivismus im Urchristentum und in unserer heutigen christlich-protestantischen Gedankenwelt. Auf Vergangenes fiel helles Licht und für die Gegenwart wurde uns Blick und Mut gestärkt. In die geschlossene Harmonie dieser Verhandlungen fügte sich die Erzählung Schillers (Kioto) von der Wendung der Religionen in Japan wiederum sehr glücklich ein. Dibelius' Vortrag erscheint ohne Verzug an dieser Stelle, den von Frick wird man ebenfalls zu lesen bekommen. Er hatte uns auch nach den elf Artikeln, die unsere Leser kennen, immer noch unerschöpflich viel zu sagen. R

Zwei Verdeutschungen zu Spalte 997

Die lateinischen Zitate lauten auf Deutsch:

„Also wenn wir von jenem Ebenbilde sprechen — zu dem Adam geschaffen ward —, sprechen wir von einer unbekannten Sache, von der wir nicht nur keine Erfahrung haben, sondern beständig das Gegenteil erfahren, und (so) hören wir nichts als nackte Worte.“

„Nur von der Wiederherstellung (in Christus) aus kann man urteilen, wie der Urstand beschaffen gewesen. Die geistliche Erneuerung ist ja nichts Anderes als die Herstellung eben dieses Ebenbildes.“

Zu dem Artikel „Problem der Persönlichkeit“

„Juarez und Maximilian“ (4, geb. 5.50 M.) und „Verdi“ (5.50, geb. 7.50 M.) sind bei Paul Zsolnay in Berlin NW 68 erschienen. Zu Thomas Manns „Zauberberg“ (2 Bde. 21 M.) vgl. CW 1925 Nr. 9/10 Sp. 227 und 11/12 Sp. 250—256. Über Franz Werfel vgl. Schimmelpfeng CW 1925 Nr. 1/2 und 3/4. D H

Zu Klinghardts Aufsatz Spalte 1018

Der vorliegende Aufsatz war schon gesetzt, als in Nr. 19 auch Ewald Stier sich mit den Orientwerken des Verfassers beschäftigte, denen er trotz seines abweichenden Standpunktes liebenswürdige Anerkennung zollt. Die Stiersche These ist die bekannte, einst nahezu allgültige, von der Minderwertigkeit der Orientalen gegenüber dem christlichen Europa. Auch für den Autor hat sie einmal gegolten, in seinen ersten Konstantinopler Monaten vor mehr denn 15 Jahren. Im übrigen darf der Verfasser wohl bitten, seinen Artikel als Erwiderung auch auf die Darlegungen Ewald Stiers zu betrachten. K

Verantwortlich: Prof. D. Martin Rade, Marburg a. L.

Im August 1925 durch Rom verboten!
Der Verfasser im Sommer 1926 aus der katholischen Kirche verstoßen.

Im November erscheint:

Joseph Wittig
bisher ord. Professor an der Universität Breslau

Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo

Neue Ausgabe in unverändertem Wortlaut mit neuem Vorwort des Verfassers

Zwei Bände in Ganzleinen gebunden zwölf Mark

Dieses Werk gehört nicht einer Konfession. Es ist eine Dichtung allergrößten Ausmaßes, die zu jedem religiösen Menschen spricht

EIN URTEIL AUS KATHOLISCHEM LAGER:

Wittig ist einer von den begnadeten Menschen, die alles, was sie anfassen, mag es noch so gewöhnlich und alltäglich sein, ins leuchtende Gold des Religiösen umwandeln. Darin liegt auch wohl der mächtige, sündenhemmende Einfluß, den er nach verschiedenen Andeutungen des Buches schon als Kind auf seine Umgebung ausübte. Irdisches und Himmlisches verschmelzen bei ihm unversehens in eins. Er ist seines Gottes voll. Allzeit fließt ihm das Herz über von lebendig sprudelndem Glauben an den Vater im Himmel und an den Heiland Jesus Christus. Und selig seines Glaubens möchte er in seelsorgerlicher Liebe auch den ärmeren Brüdern und Schwestern von seinem Glücke schenken . . . . Diesem Buch braucht man keine guten Wünsche auf den Weg mitzugeben. Es wird ohne diese seinen Gang machen und viele, viele begeisterte Freunde finden."

Allgemeine Rundschau, München.

EIN URTEIL AUS PROTESTANTISCHEM LAGER:

„Man hat katholischerseits den Verfasser der Hinneigung zum Protestantismus verdächtigt. Ja, wenn Innerlichkeit, wenn Aufrichtigkeit, wenn Ernstmachen mit den tiefsten Fragen der Religion Protestantismus bedeutet! Wir haben von dem Katholizismus eine zu hohe Meinung, als daß wir glauben könnten, daß er eine solche Frömmigkeit als ihm artfremd von sich wiese . . . Wittig hat eine ganz eigene Art, seine Botschaft, seine Ratschläge an den Mann zu bringen. Er predigt nicht, sondern er erzählt. Aber er erzählt in einer Weise, daß niemand der Anwendung sich entziehen kann. Hier kann die evangelische Kanzelberedsamkeit sicherlich etwas lernen. . . . Die Bedeutung von Wittigs Buch als eines frohen Zeugnisses und einer ernsten Predigt kann niemand abstreiten. Um so unbegreiflicher wird das Verdammungsurteil der offiziellen Kreise der katholischen Kirche."

Theologische Studien und Kritiken.

Leopold Klotz Verlag / Gotha

Erholungsbedürftige

finden im **Heim der Freunde der Christlichen Welt** in **Friedrichroda i. Thür.**, Schreibersweg 6, Fernspr. 270, liebevolle Aufnahme und Pflege. Herbst und Winter besonders geeignet für stille Erholung, Nachkur nach Krankheiten, Ruhe zu wissenschaftlicher Arbeit. Geschützte Lage des Hauses. Gut heizbare Zimmer. Gute Verpflegung. Anfragen an die Hausmutter.

Evangelischer Diakonieverein E. V.

Berlin-Zehlendorf, Heidestraße 20

(2000 Schwestern, 300 Arbeitsfelder)

Unentgeltliche theoretische und praktische Ausbildung für evang. junge Mädchen und alleinstehende Frauen in der allgemeinen Krankenpflege, Wirtschaft, sozialen Erziehungsarbeit, Kinderkrankenpflege, Säuglingspflege, Wochenpflege und Geburtshilfe — mit und ohne staatliche Prüfung — in den Vereins-Ausbildungsstätten zu Bernburg (Anhalt), Bielefeld, Danzig, Dresden, Düsseldorf, Elberfeld, Erfurt, Frankfurt a. M., Magdeburg, Merseburg, Osnabrück, Potsdam, Ratingen und Stettin. — Ohne Kautionsstellung und ohne Verpflichtung für die Zukunft. — Taschengeld und Stellung der Schülerinnen-Arbeitstracht. Bei Anstellung zeitgemäße Besoldung und zeitgemäßes Ruhegehalt für Alter und Invalidität. — Voraussetzung: Höhere Schulbildung, Eintrittsalter 18—30 Jahre. Bevorzugt werden Bewerberinnen im Alter von 20—30 Jahren.

Prospekt und nähere Auskunft durch den **Ev. Diakonieverein.**

Ich zahle höchste Preise für Briefmarken!

Ganze Sammlungen, Einzelmarken, Marken auf **Briefen,** auch Massenware usw., kaufe ich zu den **höchsten Preisen** gegen bar und bitte um — für Sie unverbindliche — Ansichtssendungen.

Erledigung umgehend.

Beste Referenzen stehen zur Verfügung.

Carl Spiegel, Berlin SW. 61, Belle Alliancestraße 90.

Suche zum 1. November für eine junge, gebildete, arbeitsfreudige Bekannte Aufnahme als

Haustochter.

Erwünscht sind Taschengeld und Familienanschluß. Angebote an

Frau **Blume,** Friedrichroda i. Th. Heim d. Freunde der Chr. Welt.

Haushaltleitung

sucht pädag. geb. Dame, langjähr. Erzieherin mutterlosen Kindes. Frankfurt a. M. oder Umgebung bevorzugt.

Sophie Heß
Berlin-Westend, Bayernallee 2.

Ich suche für junge tücht. Schweizerin (franz. Schweiz), die staatliche Lehrbefähigung für Englisch u. Französisch besitzt und Deutsch lernen möchte

Stellung als Lehrerin

in Privatschule oder Pensionat. Angebote am besten direkt an Pfarrer **Rochat,** Allon s. Aigle.

Pfarrer **Fritze, Köln.**

Ein fast neuer **Professoren-Talar** zu verkaufen.

Frau **Heitmüller, Göttingen**
Weender-Landstraße 56, I.

Die neugegründete

2. Pfarrstelle

in **Berlin-Grunewald** ist zu besetzen. Bewerbungen jüngerer Geistlicher mit Erfahrung in der Jugendpflege sind bis zum 15. Nov. an den **Gemeindekirchenrat,** Berlin-Grunewald, Beymestr. 5. zu richten.

Gebildete Dame, 43 J., sehr tüchtig in Küche und Haus, kinderliebend, sucht

Vertrauensstellung

in gutem frauenlosem Haushalt.

Offerten an Frau **H. Riedel, Hamburg,** Klosterallee 45.

Für meine Schwester Stelle als **Hausdame** gesucht in nur gutem Hause oder Anstalt. 47 J. Beste Zeugnisse. Hausw. Examen, sehr praktisch, Leitung gr. Institute, viel Erfahrung in allen weiblichen Arbeiten. Offert. unt. **„Pfarrer H."** an den Verlag.

100 Rasierklingen
4.80 Mark frko.
Nichtgefall.: Geld zurück.
Fa. **v. Münchhausen**
Wesermünde-Lehe

Monatlich zwei Nummern — Im Inland vierteljährlich zu beziehen durch alle Postämter, im Ausland vierteljährlich nur durch Kreuzband vom Verlag unmittelbar — Haltegebühr im Inland vierteljährlich vier Mark, im Auslande vier Mark plus Porto nach dem jeweiligen Posttarif. Einzelpreis der Nummer 75 Pf. — Anzeigengebühr: die viergespaltene Millimeterzeile 20 Pf., bei sogenannten kleinen Anzeigen (z. B. Stellungsgesuchen) 15 Pf. Größere Anzeigen nach Tarif. — Postscheckkonto Erfurt 23182. Für Schweizer Bezieher: Postscheck Zürich Nr. VIII 12267 — Leopold Klotz Verlag, Gotha

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Die nächste Nummer der Christlichen Welt erscheint am 4. November

Dieser Nummer liegen folgende Prospekte bei: **Karl Holl, Christliche Reden** (Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh); **Helmut Groos, Der deutsche Idealismus und das Christentum** (Verlag Ernst Reinhardt, München); **Die Religionswissenschaft der Gegenwart** (Verlag Felix Meiner, Leipzig). Um angelegentliche Beachtung wird gebeten.